



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Synkretismus am Beispiel Venezuelas:
Der Kult um Maria Lionza“

Verfasserin

Teresa Fauser

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Oktober 2007

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid:
Betreuer:

A 312 295
Geschichte
o. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Drekonja

Danksagung

In erster Linie gilt mein Dank meiner Familie, ganz besonders meinen Eltern, die mir während des Studiums stets zur Seite gestanden und mich immer unterstützt haben. Auch meinen Freunden, die mich in all diesen Jahren begleitet haben, sei gedankt.

Ein spezieller Dank gebührt Professor Gerhard Drekonja, der nicht nur als Diplomarbeitbetreuer geduldig meine Fragen beantwortet, sondern in den letzten Jahren im Zuge diverser Lehrveranstaltungen und einer Exkursion mein Interesse für Venezuela geweckt hat. Ohne ihn wäre ich nicht auf das Thema Maria Lionza gekommen.

Recht herzlich bedanken möchte ich mich zudem bei Angelina Pollak-Eltz, die mir in Venezuela wichtige Kontakte verschafft hat und mir in einem Interview sowie mehreren Gesprächen Antworten auf meine Fragen gab. Auch Antonio Osuna vom *Centro Guaicaipuro* in Caracas sei an dieser Stelle für seine Unterstützung gedankt.

Zu guter Letzt möchte ich mich bei all jenen bedanken, die mir bei der Transkription meines Interviews mit Antonio geholfen oder meine Arbeit auf Fehler durchgelesen haben. Durch konstruktive Kritik haben sie zu einem besseren Gelingen der Arbeit beigetragen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitende Worte	7
Definitionen	11
I. Synkretismus	11
I. 1 Zur Entstehung und geschichtlichen Entwicklung des Begriffs.....	11
I. 2 Synkretismus im 20. Jahrhundert – Inhalte und verschiedene Auslegungsmöglichkeiten unter besonderer Berücksichtigung der Anthropologie	14
I. 3 Das Problem der Begriffsverwendung	17
I. 4 Religiöser Synkretismus	19
I. 5 Synkretismus im Maria Lionza-Kult	20
II. Anti-Synkretismus.....	21
III. Spiritismus	23
III. 1 Entstehung und Verbreitung des Spiritismus.....	23
III. 2 Die Grundzüge des Spiritismus	24
III. 3 Wissenschaft vs. Volksmedizin	25
III. 4 Der Spiritismus nach Kardec.....	26
III. 4.1 Zur Person Allan Kardec	26
III. 4.2 Kardecismus.....	29
III. 4.3 Überblick über den Spiritismus nach Kardec	30
Venezolanische Geschichte im Überblick	33
I. Geschichtliche Entwicklung bis zur <i>Conquista</i>	33
II. Die Ankunft der Spanier und ihre Folgen	35
III. Sklavenhandel mit AfrikanerInnen in der Neuen Welt.....	37
III. 1 Die Anfänge afrikanischer Geschichte auf dem fremden Kontinent	37
III. 2 Organisation und Arbeitsbereich der SklavInnen	41
III. 3 Gesetzlicher Status der SklavInnen	42
IV. Unabhängigkeit, 19. und 20. Jahrhundert.....	44
V. Spanisches und afrikanisches Erbe	48
V. 1 Spanische Hinterlassenschaft	48
V. 2 Afrikanisches Erbe und Analogien zwischen Afrika und der Neuen Welt..	49
VI. Afrika in Amerika – die Glaubensvorstellungen der <i>Yoruba</i>	52

VI. 1 Ursprünge und allgemeine Merkmale afrikanischer Religionen	52
VI. 2 Der Einfluss der <i>Siete Potencias Africanas</i> auf den Maria Lionza-Kult	54
Der Kult um Maria Lionza.....	57
I. Der Mythos	57
I. 1 Die Legenden.....	57
I. 1.1 Indigene Wurzeln	57
a) Yara, Göttin der Natur und der Liebe	58
b) Version nach Antolínez	58
c) Version nach Pollak-Eltz	60
d) Version nach Veit-Tané.....	61
e) Weitere Versionen indigenen Ursprungs	62
I. 1.2 Spanische Versionen.....	63
I. 1.3 Vermischung indigener und spanischer Elemente.....	63
I. 1.4 Afrikanische Herkunft	65
Abschließende Worte	66
I. 2 Mythendeutung und Mythenforschung	68
I. 2.1 Mythendeutung	68
I. 2.2 Mythenforschung.....	68
II. Historischer Hintergrund zum Maria Lionza-Kult.....	71
II. 1 Entstehung des Kults	71
II. 2 Die Geschichte des Kults	72
II. 2.1 Die Anfänge – die Jahre 1920 bis 1935	73
II. 2.2 Der Höhepunkt – die 1940er, 1950er und 1960er Jahr	77
Exkurs: Die Präsidenten im Maria Lionza-Kult	78
II. 2.3 Weitere geschichtliche Entwicklung.....	82
Exkurs: Maria Lionza in der Kunst.....	83
II. 2.4 Fortsetzung der 1950er Jahre	88
II. 2.6 Entwicklungen nach 2000	90
III. Die Geister um Maria Lionza	92
III. 1 <i>La reina y diosa</i>	92
III. 1.1 Das Gottesbild.....	92
III. 1.2 Maria Lionza.....	93
III. 1.3 Maria Lionza und die Jungfrau von Coromoto.....	94
III. 1.4 Die Doppeldeutigkeit Maria Lionzas.....	96

III. 2 Das Geisterpantheon	97
III. 2.1 Die <i>Trinidad venezolana</i>	99
III. 2.2 Die <i>cortes</i> bzw. <i>lineas</i>	99
III. 2.3 Der himmlische Hof	100
III. 2.4 Der indianische Hof	101
III. 2.5 Der afrikanische Hof	102
III. 2.6 Der historische Hof	103
III. 2.7 Die Don Juanes	104
III. 2.8 Dr. José Gregorio Hernández und der Hof der Ärzte	105
III. 2.9 Die <i>ánimas milagrosas</i> und <i>santos populares</i>	107
Exkurs: Ein Besuch auf dem Friedhof: <i>El Cementerio del Sur</i>	108
III. 2.10 Wikinger, Hinduisten und Buddhisten	113
III. 2.11 Die <i>malandros</i>	115
Abschließende Worte	119
IV. Die Kulthandlungen	120
IV. 1 Definitionen	120
IV. 1.1 Der <i>Banco</i>	120
IV. 1.2 Das Medium	122
IV. 1.3 Der Trancezustand	124
IV. 2 Die Utensilien	127
IV. 3 Die <i>perfumerías</i>	129
IV. 3.1 Analyse der <i>perfumerías</i>	133
IV. 4 Die Rituale	135
IV. 4.1 Theoretische Einteilung	136
IV. 4.2 Allgemeine Bedingungen für die Durchführung einer Kulthandlung	138
IV. 4.3 Entwicklungsrituale	138
IV. 3.3.1 Die Initiation	138
IV. 3.3.2 Die Krönung: <i>la coronación</i>	139
IV. 4.4 Besessenheitsrituale: <i>ritos de posesión</i>	140
IV. 4.4.1 Die <i>velación</i>	142
IV. 4.5 Die Reinigungsrituale: <i>ritos de purificación</i>	146
IV. 4.5.1 Die <i>velación de limpieza</i>	146
IV. 4.5.2 Die <i>despojo</i>	147
IV. 4.5.3 Die <i>descruce</i>	149

IV. 4.5.4 <i>El cierre</i>	149
IV. 4.5.5 <i>Volado con pólvora</i>	149
IV. 4.6 Die Heilungsrituale: <i>ritos de curación</i>	150
IV. 4.6.1 <i>Trabajos terrenales</i>	150
IV. 4.6.2 <i>Trabajos espirituales</i>	151
IV. 4.6.3 <i>Velación</i> und <i>despojo</i>	151
IV. 4.7 Beschreibung einer Séance in Antonios <i>Centro Guaicaipuro</i>	152
IV. 4.7.1 Einleitende Worte über Antonio und das <i>Centro Guaicaipuro</i> ..	152
IV. 4.7.2 Die TeilnehmerInnen	156
IV. 4.7.3 Die Séance	158
IV. 4.7.4 Nachbehandlung	160
IV. 4.7.5 Persönliche Bemerkungen und <i>Conclusiones</i> zur erlebten Séance	161
V. Die Rolle der Natur im Maria Lionza-Kult.....	163
V. 1 Die Bedeutung der Natur	163
V. 2 Geschichtliche Entwicklung der <i>Montaña sagrada de Sorte</i>	167
V. 2 Die Orte.....	169
V. 3.1 Die <i>peregrinaciones</i> zum Palast der Königin	172
V. 3.2 Das Problem der Umweltzerstörung	174
V. 3.3 Kriminalität und Sensationsgier	176
VI. Maria Lionza in der venezolanischen Gesellschaft	179
VI. 1 Das Problem der zahlenmäßigen Erfassung der <i>Marialionzistas</i> und deren sozialer Zuordnung	179
VI. 2 Klientel und Zahlen	183
VI. 2 Die Einstellung der Katholischen Kirche zum Kult	185
VI. 3 Maria Lionza und die Verfassung von 1999.....	185
VI. 4 Die Kontroverse um die Statue auf der städtischen Autobahn von Caracas	186
VI. 5 Beatrice Veit-Tané, <i>la gran sacerdotista</i>	189
VI. 6 Maria Lionza in der venezolanischen Presse.....	190
VI. 7 Canción de Rubén Blades	192
Resümee.....	195
Quellenverzeichnis.....	199
Literatur zum Kapitel „Definitionen“	199

Literatur zum Kapitel „Venezolanische Geschichte im Überblick“	204
Literatur zum Kapitel „Der Kult um Maria Lionza“	206
Hintergrundliteratur	213
Internetquellen	214
Interviews, Vorträge und persönliche Gespräche	215
Feldforschung	216
Abbildungsverzeichnis.....	217
Abstract	221
Lebenslauf.....	223

Einleitende Worte

„Synkretismus am Beispiel Venezuelas: Der Kult um Maria Lionza“ – wann mir die Idee zu diesem Diplomarbeitsthema gekommen ist, kann ich heute nicht mehr sagen. Mit großer Wahrscheinlichkeit hat die Venezuela-Exkursion dazu beigetragen, an der ich im November 2005 teilgenommen habe. Sie wurde von Professor Drekonja vom Geschichte-Institut der Universität Wien organisiert, und ich bekam damals einen ersten Einblick in dieses südamerikanische Land. Thema der Studienreise war die *Bolivarische Revolution* – so bezeichnet Venezuelas aktueller Präsident Hugo Chávez Frías den Prozess, der sich dort seit einigen Jahren auf politischer und gesellschaftlicher Ebene vollzieht. Benannt hat er diese Entwicklung nach dem großen Unabhängigkeitskämpfer Simón Bolívar, dessen Gedankengut Chávez aufgegriffen und als einen zentralen Bestandteil in seine Politik eingegliedert hat. Obwohl die Exkursion in erster Linie auf die politische und wirtschaftliche Entwicklung des Landes ausgerichtet war, tagsüber Ausflüge zu diesen Themen veranstaltet und abends Vorträge darüber gehalten wurden, wurden uns StudentInnen auch andere Inhalte vermittelt. So kam es, dass eines Nachmittags die Ende der 1950er Jahre nach Venezuela emigrierte österreichische Anthropologin Angelina Pollak-Eltz im Hotel *Ávila* einen Vortrag über die Religionsvorstellungen der VenezolanerInnen hielt und dabei von einem gewissen *Maria Lionza-Kult* sprach. Bis zum damaligen Zeitpunkt hatte ich mich in keinsten Weise mit dieser Thematik auseinandergesetzt, und Maria Lionza war ein Name, den ich nie zuvor gehört hatte. Ich erinnere mich sehr gut, dass ich während des Vortrags ein erstes Interesse für dieses in Europa unbekannte Phänomen zu entwickeln begann, verschwendete aber keinen Gedanken daran, dass dies mein Diplomarbeitsthema werden könnte. Heute, beinahe zwei Jahre später und eine weitere Venezuela-Erfahrung reicher, halte ich eine fertige Arbeit über die Geister Maria Lionzas in meinen Händen.

Als ich mich vor ziemlich genau einem Jahr dazu entschlossen habe, meine Diplomarbeit über den Maria Lionza-Kult zu schreiben, war mir klar, dass ich die Arbeit nicht ausschließlich in Österreich verfassen könnte bzw. wollte. Nachdem ich mich daher in die Materie eingelesen, ein nötiges Grundwissen angeeignet und mir ein mehr oder weniger konkretes Konzept zugelegt hatte, traf ich erste Vorbereitungen für

eine Reise nach Venezuela. Der Grund für meine Forschungen vor Ort lag weniger in der Tatsache, dass es in Österreich kaum Material über diesen synkretistischen Religionskult gibt, sondern mir war es von Anfang an ein ganz besonderes Anliegen, ein persönliches Bild von den Vorgängen einer Maria Lionza-Séance zu bekommen; Erfahrungen mit Medien, *Bancos* und Geistern zu machen; eigene Beobachtungen in der *Montaña sagrada de Sorte*, dem Zentrum des Kults, anzustellen. Denn was nützt es, wenn man in der Theorie über ein Thema Bescheid weiß, in der Praxis jedoch keine Vorstellung davon hat, wie es tatsächlich aussieht? Ich hätte noch so viel lesen können – niemals hätte ich auch nur ansatzweise ahnen können, wie ein Ritual tatsächlich abläuft; wie sich die Medien in Trance versetzen und sich in diesem Zustand verhalten; wie die Probleme der Gläubigen gelöst werden. All diese Vorstellungen wären Vorstellungen geblieben, wenn ich mir in Venezuela nicht selbst ein Bild vom Maria Lionza-Kult gemacht hätte.

Heute bin ich froh, dass ich mich zu einem Auslandsaufenthalt entschlossen habe. Dadurch wurden mir nicht nur Einblicke in die Welt der *Marialionzistas* gewährt, sondern ich bin zudem auf Themen gestoßen, die mir in Österreich gänzlich verschlossen geblieben wären. Das gesamte Kapitel *Maria Lionza in der venezolanischen Gesellschaft* wäre ohne den Forschungen im Ausland nicht zustandegekommen. Ich hätte nichts über die Kontroverse zur Maria Lionza-Statue auf der städtischen Autobahn von Caracas, den Streit über die Aufnahme des Kults in die Verfassung oder die selbsternannte Maria Lionza-Priesterin Beatrice Veit-Tané erfahren. Und ich wäre in Österreich auch nicht von jeder zweiten Person, der ich begegnete, gefragt worden, ob ich denn das Lied von Rubén Blades kennen würde, das er über die „Königin“ geschrieben hat. Alleine aus diesem Grund hat sich meine Reise nach Venezuela gelohnt.

Dieses Einleitungskapitel soll sich nun aber nicht ausschließlich mit den Gründen für meine Themenwahl und meinen persönlichen Erfahrungen in Venezuela beschäftigen, sondern es sollen auch einige allgemeine Worte über den Inhalt der vorliegenden Arbeit gesagt werden. Generell kann die Arbeit in drei Teile gegliedert werden: in einem ersten Kapitel werden wichtige Definitionen geliefert. Hier sollen die Begriffe *Synkretismus*, *Anti-Synkretismus*, *Spiritismus* und *Kardecismus* erläutert, auf ihre Entstehungsgeschichte eingegangen und ihr Bezug zum Maria Lionza-Kult hergestellt

werden. Ein zweites großes Kapitel widmet sich venezolanischer Geschichte im Überblick. Zumindest oberflächlich soll die historische Entwicklung Venezuelas behandelt werden, wobei besonderes Augenmerk auf die Situation der afrikanischen SklavInnen in der Neuen Welt gelegt wird. Die AfrikanerInnen, allen voran die *Yoruba*, hatten besonders im Bereich der Religion entscheidenden Einfluss auf die indigene Bevölkerung Amerikas. Auch die Eroberung durch die Spanier wirkte sich auf die lateinamerikanischen Länder aus. Durch die *Conquistadoren* drangen katholische Elemente nach Venezuela, die heute noch im Maria Lionza-Kult präsent sind. Der Kult selbst bildet schließlich das dritte und letzte große Kapitel der Arbeit. Nach einer allgemeinen Einführung über die verschiedenen Legenden, die es über Maria Lionza gibt, werden die Themen *Mythendeutung* und *Mythenforschung* aufgegriffen. Sie beschäftigen sich mit der Symbolik einzelner Elemente, die in den Legenden vorkommen, und gehen außerdem der Frage nach der historischen Existenz bzw. Nichtexistenz einer Person namens Maria Lionza nach. Im Anschluss daran wird ein Abriss über die geschichtliche Entwicklung des Kults gegeben, in den zwei Exkurse eingebaut sind: einer über die Präsidenten im Maria Lionza-Kult und einer über das Thema Kunst. Danach werden die Geister und ihre „Höfe“ beschrieben, ehe eine Darstellung der Kulthandlungen vorgenommen wird. In diesen Teil sollen persönlichen Erfahrungen einfließen, und es wird eine Séance im *Centro Guaicaipuro* in Caracas beschrieben. Auch in das folgende Kapitel über die Bedeutung der Natur werden eigene Beobachtungen in der *Montaña sagrada de Sorte* eingebracht. Neben der geschichtlichen Entwicklung der *Montaña* – wie das Gebiet allgemein genannt wird – soll auf das Problem der Umweltverschmutzung eingegangen werden. Des Weiteren werden die *peregrinaciones* zum Tempel Maria Lionzas beschrieben. Daran knüpft jener Teil, der die Königin und ihre Repräsentanz in der venezolanischen Gesellschaft zum Inhalt hat. Hier geht es einerseits um aktuelle Themen wie die Statue Maria Lionzas auf der städtischen Autobahn von Caracas, andererseits werden Probleme wie die soziale Zugehörigkeit der *Marialionzistas* behandelt, die kritisch betrachtet und hinterfragt werden. Die Arbeit endet schließlich mit einem persönlichen Resümee.

Definitionen

In diesem ersten Kapitel werden Begriffserklärungen geliefert, die für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung sind. Hier werden die Bezeichnungen *Synkretismus*, *Anti-Synkretismus*, *Spiritismus* und *Kardecismus* erläutert, wobei besonderes Augenmerk auf die Entstehungsgeschichte der einzelnen Termini gelegt wird.

I. Synkretismus

„Überall, wo es Menschen gibt, entstehen Kontakte und Austauschprozesse im Bereich materieller und geistiger Kultur.“¹

Dieses Zitat liefert eine erste Definition des Begriffs *Synkretismus*. Im Folgenden soll genauer auf diesen Terminus eingegangen und seine Entstehung und weitere geschichtliche Entwicklung beleuchtet werden. Außerdem sollen die wichtigsten WissenschaftlerInnen, allen voran AnthropologInnen, Erwähnung finden, das Problem der Begriffsverwendung aufgegriffen und ein Einblick in den religiösen Synkretismus gegeben werden. Daran knüpft das Thema *Synkretismus im Maria Lionza-Kult*, welches schließlich das Ende dieses ersten Kapitels darstellt.

I. 1 Zur Entstehung und geschichtlichen Entwicklung des Begriffs

Den Begriff *Synkretismus* gibt es nicht erst seit kurzem, er reicht viele Jahrhunderte zurück und hat seinen Ursprung im alten Griechenland. Durch die Zusammensetzung des Präfixes *syn*, „mit“, und *krasis*, „Mischung“, entstand das Wort *syngkrasis*, das so viel wie „Verbindung“, „Vermischung“ bedeutet. Auch Idiosynkrasie, *idiosyngkrasia*, „eigentümliches, überempfindliches Temperament“, leitet sich davon ab. Plutarch (45-125 n.Chr.) verwendete den Begriff Synkretismus in seinen *Moralia* und

¹ Fritz Stolz, Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen. In: Volker Drehsen/Walter Sparr (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus (Gütersloh 1996), 19.

erweiterte ihn durch *kretoi*, die Kreter, und meinte mit *syngkretismus* „kriegerische Zusammenkunft“. Dabei bezog er sich auf das von Zeit zu Zeit zustandekommende Aufeinandertreffen der streitsüchtigen Kreter. Obwohl es unter ihnen vermehrt zu feindseligen Auseinandersetzungen kam, verstanden sie es, sich gegen einen gemeinsamen äußeren Feind zu verbünden und im entscheidenden Moment zusammenzuhalten. Sie lebten nach der Devise, mit den Freunden des Bruders freundlich umzugehen, mit seinen Feinden feindlich.²

Ursprünglich war der Begriff also im Sinn einer „brüderlichen Liebe“³ zu verstehen und mit einer „strategisch praktischen, moralisch gerechtfertigten Form der politischen Allianz“⁴ positiv behaftet. Diese Konnotation sollte sich im Laufe der Jahre allerdings ändern.

Lange Zeit wurde der Begriff ignoriert bzw. nicht verwendet, er tauchte erst wieder in der Renaissance auf, als es zu einer Rückbesinnung auf die Antike kam. Erasmus von Rotterdam (1469-1536) beschrieb mit Synkretismus metaphorisch eine Einigung zwischen zwei einander entgegengesetzten Meinungen. Auch hier kommt dem Terminus also eine positive Bedeutung zu. Neu war, dass sich der Begriff nun auch auf Ideen und Glaubensvorstellungen bezog. Erasmus freute sich über die Tatsache, dass klassische Ideen in die christliche Theologie aufgenommen wurden und empfand dies als eine positive Errungenschaft, die das Christentum bereicherte.⁵

Theologen des 16. und besonders des 17. Jahrhunderts färbten den Begriff schließlich negativ, weil sie damit eine für sie unerwünschte Versöhnung christlicher theologischer Unterschiede bezeichneten. Aufgrund einer möglichen bevorstehenden Wiedervereinigung verschiedener protestantischer Konfessionen stellte Synkretismus für deren Gegner – ihr Anführer war Georg Calixt – eine Bedrohung für die ‘wahre’ Religion dar, die durch das Eindringen neuer Elemente ‘verschmutzt’ wurde. Durch

² Vgl. André Droogers/Sidney M. Greenfield, Recovering and Reconstructing Syncretism. In: André Droogers/Sidney M. Greenfield (Hg.), *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas* (Lanham u.a. 2001), 27; Rosalind Shaw/Charles Stewart, Introduction: problematizing syncretism. In: Rosalind Shaw/Charles Stewart (Hg.), *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis* (London/New York 1994), 3; Stolz in Drehsen/Sparr (Hg.), 15.

³ Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 3.

⁴ Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 3.

⁵ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 27f.; Michael Andrew Screech, *Erasmus. Ecstasy and the Praise of Folly* (London 1980), 21.

eine „verwirrende Vermischung von Religionen“⁶ erlangte er eine negative Konnotation und erfuhr erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder eine neutralere Bedeutung, als Theologie-Studenten die Vermischung religiöser Elemente unterschiedlicher Herkunft anerkannten. Sie bezogen sich dabei in erster Linie auf den Buddhismus, bestimmte Formen des Hinduismus oder die *Santería*⁷, die alle verschiedene religiöse Traditionen in sich vereinten.⁸

Im Gegensatz dazu meinen Shaw und Stewart, dass Synkretismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach wie vor im negativen Sinn gebraucht wurde. Studenten vergleichender Religionswissenschaft verwendeten den Begriff bei ihren Untersuchungen des religiösen Lebens in der Römischen und Hellenistischen Welt, um damit „Unordnung“⁹ und „Chaos“¹⁰ zu beschreiben. Interessanterweise wurde damit auch die imperialistische Strategie bezeichnet, mit der römische Kaiser fremde Kulte und Glaubensvorstellungen ´eroberten´ und in ihre eigene Kultur integrierten. Einige Gelehrte nahmen den Begriff auch in ein Evolutionsschema auf und sahen darin die Vorstufe zum monotheistischen Christentum. Synkretismus wurde so zum *othering*-Term, der sowohl historisch als auch geographisch unterschiedliche Gesellschaften beschrieb.¹¹

Auch im 20. Jahrhundert erhielt Synkretismus eine negative Konnotation: das Christentum bezeichnete den Prozess der Vermischung unterschiedlicher religiöser Elemente als nicht wünschenswert, weil die eigene Identität dadurch verloren ginge und die Religion außerdem ´verunreinigt´ würde. Und eine Verunreinigung der Religion gelte es zu verhindern.¹² Diese neue Tendenz erklärt auch das Aufkommen des früher nicht existenten Begriffs *Anti-Synkretismus* (siehe S. 21f.), der in der Folge

⁶ Veronika Winsauer, Neue Religionen in Venezuela. Theoretische Perspektiven und ethnologische Beispiele (Diplomarbeit, Wien 2002), 11.

⁷ Bei der *Santería* handelt es sich um eine der bekanntesten synkretistischen Religionsausprägungen in Lateinamerika. Sie konnte vor allem in Kuba Fuß fassen, weshalb sie auch oft als *Santería Cubana* bezeichnet wird. Genauer siehe S. 54f.

⁸ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 27f.; James Moffat, ´Syncretism´. In: James Hastings (Hg.), The Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 12 (New York 1922); zitiert nach Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 4; Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 4.

⁹ Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 4.

¹⁰ Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 4.

¹¹ Vgl. Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 4f.

¹² Vgl. Harald Herndl, Synkretismus, Anti-Synkretismus und Reafrikanisierung im Candomblé von Bahia (Diplomarbeit, Wien 2002), 86f.

entstand und eine Rückbesinnung auf die eigenen, ursprünglichen Elemente einer Kultur, Religion, etc. propagierte.

Heute ist Synkretismus nicht mehr negativ behaftet und wird größtenteils neutral verwendet. WissenschaftlerInnen, speziell AnthropologInnen, bedienen sich dieser Bezeichnung, um vor allem religiöse Phänomene zu beschreiben. Dies wiederum unterstreicht die neutrale Bedeutung des Begriffs, denn wäre der Terminus nach wie vor mit einer negativen Konnotation besetzt, hätte er sich in der akademischen Welt nicht so lange halten können.

I. 2 Synkretismus im 20. Jahrhundert – Inhalte und verschiedene Auslegungsmöglichkeiten unter besonderer Berücksichtigung der Anthropologie

In den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff Synkretismus von Melville J. Herskovits aufgegriffen und in die Anthropologie eingeführt.¹³ Herskovits beschäftigte sich als erster auf wissenschaftlicher Ebene mit der afrikanischen Kultur in Amerika und brachte auch die Karibik ins Blickfeld der AnthropologInnen. Bei seinen Forschungen untersuchte er den Prozess der Akkulturation – den Kontakt verschiedener Kulturen untereinander – anhand von Vergleichsstudien in Afrika und Amerika.¹⁴

Beeinflusst wurde er bei seinen Denkansätzen von seinem Professor Franz Boas, der einen Großteil seines Lebens an der Columbia University unterrichtete und sich bei seinen Studien darauf konzentrierte, Kulturen zu beschreiben, die relativ isoliert von der Außenwelt lebten bzw. als solche gedacht wurden. Allerdings stellte sich bald heraus, dass solche Kulturen kaum existierten und ein Kontakt der verschiedenen Völker untereinander nur schwer zu vermeiden wäre.¹⁵ Herskovits selbst verwendete den Begriff Synkretismus vor allem für die Nachfahren der afrikanischen SklavInnen

¹³ Siehe dazu Melville J. Herskovits, *Acculturation* (New York 1938).

¹⁴ Vgl. Bettina Schmidt, *Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität* (Dissertation, Marburg 1995), 44.

¹⁵ Vgl. Droogers/Greenfield in *Droogers/Greenfield* (Hg.), 24; Herndl, 87.

in der Neuen Welt. Mit Hilfe dieses Terminus konnte er die Verhaltensweise und die vielen verschiedenen kulturellen Praktiken der AfroamerikanerInnen, angefangen von Musik über Tanz bis hin zur Religion, erklären. Alle diese Teilbereiche sah er als Ergebnis der Vermischung und Neuinterpretation kultureller Eigenschaften mit einer fremden Kultur – eben der Akkulturation.¹⁶

Kritik kam dabei vor allem aus Europa. Einige AkademikerInnen befanden, dass in Afrika überhaupt keine Kultur existiere, folglich habe es auch in Amerika nie eine afrikanische Kultur gegeben. Andere wiederum meinten, dass

„[...] die minderwertige afrikanische der überlegenen europäischen Kultur schnell nachgegeben hätte.“¹⁷

Wiederum eine andere Seite begründet

„[...] das (angebliche) Fehlen einer afrikanischen Kultur in Amerika mit der Unterdrückung während der Sklaverei.“¹⁸

Unbeeindruckt von all diesen Thesen erklärte Herskovits afrikanische Kulturelemente als Relikte einer afroamerikanischen Kultur, die sich bis heute gehalten hätten. Allerdings ignorierte er dabei die 400 Jahre der Sklaverei, was ihm den Vorwurf anderer WissenschaftlerInnen einbrachte.¹⁹

Obwohl auch andere AnthropologInnen bei der Analyse verschiedener Kulturen den Terminus Synkretismus verwendeten, gilt Herskovits als DER 'Erfinder' von Synkretismus schlechthin – möglicherweise, weil er auf diesem Gebiet einen so entscheidenden Beitrag geleistet hatte; vielleicht aber auch, weil er genau jene Kulturen studiert und analysiert hatte, die im Interesse der Öffentlichkeit standen. Es darf allerdings nicht vergessen werden, dass die Bedeutung des Worts Synkretismus und sein Wert bei der Analyse ethnographischer Daten – so wie jeder andere Terminus auch – in ein Paradigma, eine spezielle Sichtweise über die Welt, eingebettet war. Es sollte auch erwähnt werden, dass dieses Paradigma in der

¹⁶ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 26.

¹⁷ Schmidt (1995), 44.

¹⁸ William R. Bascom, Afro-american studies. In: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes (Paris, 1976), Bd. 6 (Paris 1979), 593.

¹⁹ Vgl. Schmidt (1995), 44f.

restlichen akademischen Welt, also außerhalb der Anthropologie, in den USA kaum Akzeptanz fand. AnthropologInnen, die sich mit Akkulturation beschäftigten, mussten sich auf die Schriften anderer WissenschaftlerInnen stützen und waren von deren Paradigmen und Theorien abhängig.²⁰

Es gibt viele WissenschaftlerInnen, die sich intensiv mit Synkretismus und der Verwendung des Begriffs in den verschiedenen Lebensbereichen (Religion, Kultur, etc.) beschäftigten – als die wichtigsten Vertreter wären Lévi-Strauss, Lévy-Bruhl und Durkheim, in den letzten Jahren vor allem Ferretti, Fleischmann, Turner, Droogers und Greenfield zu nennen. Besondere Beachtung verdienen Fernando Ortiz und Roger Bastide, letzterer, weil er sich mit der Thematik im afroamerikanischen Raum auseinandersetzte. Er befasste sich speziell mit afrobrasilianischen Religionen und legte dabei besonderes Augenmerk auf das kollektive Gedächtnis der AfroamerikanerInnen. Bastide war der Ansicht, dass das Erinnerungsvermögen der AfrikanerInnen im Laufe der Jahre geschwächt und einzelne Erinnerungen ausgelöscht worden wären, weshalb verschiedene Traditionen und religiöse Riten in Vergessenheit geraten wären. Die daraus resultierende Leere versuchten die AfrikanerInnen durch die Hereinnahme fremder Elemente in ihre Kultur bzw. Religion zu kompensieren, was Bastide mit dem Begriff der *bricolage* beschrieb.²¹ Bereits Lévi-Strauss²² verwendete diesen Terminus, um damit die Zusammenfügung verschiedener Einzelteile zu einem einheitlichen Ganzen zu beschreiben.

Obwohl die Theorie Bastides einige kritische Fragen aufwirft (z.B. wann die Lücken im Weltbild der AfrikanerInnen mit neu definierten afrikanischen und wann mit christlichen Symbolen aufgefüllt wurden²³) und ihm eine teilweise ahistorische Betrachtungsweise vorgeworfen wird (er sah die afrikanischen Traditionen als stetig

²⁰ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 27.

²¹ Vgl. Roger Bastide, *Memoire collective et sociologie du bricolage*. In: *L'Année Sociologique*, 3. Série, Vol. 21 (Paris 1970), 65, 110.

²² Siehe dazu Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (Frankfurt am Main 1991; Original 1962).

²³ Vgl. Erica Jane de Hohenstein, *Das Reich der magischen Mütter* (Frankfurt 1991); zitiert nach Herndl, 90.

und unveränderlich an²⁴), stellt er auch in der heutigen Zeit die Hauptreferenzquelle für AnthropologInnen über Afroamerika bzw. afrobrasilianische Religionen dar.²⁵

Eng mit dem Synkretismus verbunden ist die bereits erwähnte *Akkulturation*. Sie beschreibt den Prozess der Vermischung verschiedener Kulturen untereinander und wurde 1940 vom kubanischen Anthropologen Fernando Ortiz durch die Bezeichnung *Transkulturation* ersetzt. Letztere beschrieb seiner Meinung nach die verschiedenen Phasen des transitiven Prozesses besser, weil sie sich nicht auf die Aneignung einer anderen Kultur beschränken würde. Bei diesem Vorgang gingen einzelne Elemente der ursprünglichen Kultur verloren, was zu einem teilweisen Kulturverlust (*desculturación*²⁶) führen würde. Gleichzeitig würden sich Teile einer fremden Kultur einfügen, was ein neues Produkt hervorbrächte. Dieses wäre als *Neokulturation* zu verstehen.²⁷

I. 3 Das Problem der Begriffsverwendung

In einem Artikel über das Problem der Definition von Synkretismus bzw. über die Definition des Problems²⁸ stellt sich Droogers die Frage nach der heutigen Verwendung des Begriffs. Darf die Bezeichnung Synkretismus nur im Bereich der Religion – im Sinn einer Vermischung religiöser Inhalte – gebraucht werden oder erstreckt sich der Terminus auch auf andere Felder wie etwa Ideologie, Wissenschaft, Sprache und Kultur? Droogers beschäftigt sich außerdem damit, ob Synkretismus einem Endresultat bei der Vermischung zweier oder mehrerer Elemente entgegensteuert oder ob es sich eher um einen fortlaufenden Prozess einer Synkretisierung handle, die ihrerseits wiederum neue Synthesen hervorruft.²⁹

²⁴ Vgl. Sergio F. Ferreti, *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas* (São Paulo 1995), 60.

²⁵ Vgl. Herndl, 90.

²⁶ Fernando Ortiz, zitiert nach Ángel Rama, *Transculturación narrativa en la América Latina* (Mexiko 1982), 32.

²⁷ Ortiz, zitiert nach Rama, 32f.

²⁸ Siehe dazu André Droogers, *Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem*. In: Jerald D. Gort (Hg. u.a.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Amsterdam u.a. 1989), 7-25.

²⁹ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 30f.

Die Frage, ab wann überhaupt von einer Vermischung bzw. von einem neuen Produkt gesprochen werden kann, trägt zu weiterer Verwirrung bei. Sollen Religionen, die bereits seit längerer Zeit in einer Gesellschaft verankert sind und somit als manifestiert gelten, nach wie vor als synkretistisch bezeichnet werden? Wenn ja, wären VertreterInnen des Christentums, des Islams und des Buddhismus wohl überrascht, wenn man ihre Religion synkretistisch nennen würde. Kann man außerdem bereits bei der Entstehung einer Religion von Synkretismus sprechen, oder bildet sich dieser erst im Laufe der Jahre durch das Eindringen fremder Elemente heraus? Und stellen diese äußeren Einflüsse eine Bedrohung für die Integrität und die Identität eines Volkes, einer Kultur oder einer Religion dar?³⁰

Einen weiteren klärungsbedürftigen Punkt sprechen Droogers/Greenfield³¹ an, indem sie fragen, ob Synkretismus nur das Produkt einer gewollten Vermischung verschiedener religiöser Elemente darstellt oder ob er genauso das Ergebnis einer unbewussten Vermengung einzelner Teile sein kann. Auch Rudolph geht dieser Frage auf den Grund.³² Er gelangt zu dem Ergebnis, dass es sehr wohl bewusste wie auch unbewusste synkretistische Formationen gibt und legt großen Wert auf die Unterscheidung zwischen diesen beiden Varianten.³³ Ein weiteres Problem sehen Droogers und Greenfield in der Vermischung der einzelnen Elemente. Sind sie bei dem Endresultat jeweils gleich stark vertreten oder dominiert ein Element das andere?³⁴ Auf diese Fragestellungen konnten bisher keine Antworten gefunden werden, diese Thematik ist nach wie vor Teil des wissenschaftlichen Diskurses. In Zusammenhang mit dem in der vorliegenden Arbeit behandelten Maria Lionza-Kult

Um Bezug auf den in der vorliegenden Arbeit behandelten Maria Lionza-Kult zu nehmen, soll an dieser Stelle folgende persönliche Anmerkung gemacht werden: ausgehend von intensiver Lektüre und Recherchen vor Ort wird die Vermutung nahe gelegt, dass es sich im Fall des Maria Lionza-Kults um einen andauernden Prozess der Synkretisierung handelt, da ständig neue Elemente in den Kult integriert werden. Meist kommt es zu einer Aufnahme neuer Geister, die aus einer aktuellen venezolanischen Bewegung hervorgehen, oder es werden fremde Elemente eingegliedert, vor allem solche aus der *Santería*.

³⁰ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 31.

³¹ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 31.

³² Siehe dazu Kurt Rudolph, Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff. In: *Humanitas religiosa*. Festschrift für Harald Biezais zu seinem 70. Geburtstag (Stockholm 1979), 194-212.

³³ Vgl. Rudolph, 207f.

³⁴ Vgl. Droogers/Greenfield in Droogers/Greenfield (Hg.), 31.

werden einige dieser Fragen im Kapitel *Synkretismus im Maria Lionza-Kult* (siehe S. 20) aufgegriffen und können zumindest teilweise geklärt werden.

I. 4 Religiöser Synkretismus

Wie bereits aus den obigen Punkten hervorgeht, findet der Terminus Synkretismus seine häufigste Anwendung im Bereich der Religion. In diesem Zusammenhang bedeutet der Begriff

“[...] a more or less imprecise manner to refer in general to situations in which elements from more than one religion are combined, but in such a way that it is still possible to recognize the foreign and adventitious nature of those elements.”³⁵

Benavides, der sich bei seinen Untersuchungen auf den Andenraum und Haiti konzentrierte, spricht bei seiner Definition von religiösem Synkretismus von klar trennbaren Linien zwischen Elementen der ursprünglichen Religion und der fremden. Ebenso behauptet er, dass die synkretisierte Religion aus einem fixen Kern bestünde, der nicht erschüttert werden könne:

“In effect, to talk about [...] a Latin American syncretism means to assume that the ‘syncretized’ religion – in this case, Christianity – has, on the one hand, clearly delimited boundaries, and, on the other, a fixed center inhabited by the imperturable contents of faith and revelation.”³⁶

Rudolph hingegen bezweifelt, dass Religionen klar trennbare Linien hätten, die eine Unterscheidung der einzelnen Einflüsse ermöglichen würden. Ebenso stellt er das Zentrum als ‘unerschütterbaren Kern’ einer Religion in Frage.³⁷

³⁵ Gustavo Benavides, Syncretism and Legitimacy in Latin American Religion. In: Anthony M. Stevens-Arroyo/Andrés I. Pérez y Mena (Hg.), *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples’ Religions Among Latinos* (New York 1995), 21.

³⁶ Gustavo Benavides, Syncretism and Legitimacy in Latin American Religion. In: Anthony M. Stevens-Arroyo/Andrés I. Pérez y Mena (Hg.), *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples’ Religions Among Latinos* (New York 1995), 23.

³⁷ Vgl. Rudolph, 208.

Colpe meint schließlich, dass es überhaupt keine absolut reinen Religionen gäbe. In jede einzelne wären irgendwann einmal fremde Elemente eingedrungen, weshalb jede Religion als synkretistisch zu bezeichnen wäre – die eine mehr, die andere weniger.³⁸

I. 5 Synkretismus im Maria Lionza-Kult

Um nicht bei einer theoretischen Definition des Terminus Synkretismus haften zu bleiben, soll der Begriff in Bezug auf die vorliegende Arbeit zum Maria Lionza-Kult in Venezuela kurz erläutert werden. Hier handelt es sich um religiösen Synkretismus, der durch die Verschmelzung drei einander fremder Kulturen stattfand. Als die Spanier³⁹ Ende des 15. Jahrhunderts die Neue Welt eroberten, hatten sie ihre katholischen Glaubensvorstellungen im Gepäck, die sie der indigenen Bevölkerung schon bald nach ihrer Ankunft aufdrängten. Im 18. Jahrhundert betrieben sie regen Sklavenhandel mit Afrika, was in der Folge zu einem 'Import' neuer religiöser Vorstellungen führte. Afrikanische Traditionen, vor allem jene des aus Nigeria stammenden *Yoruba*-Stammes, mischten sich unter die indigenen Glaubensvorstellungen und fanden unter weiterer Verschmelzung mit der katholischen Religion Ausdruck in dem, was heute als Maria Lionza-Kult weit über die Grenzen Venezuelas hinaus bekannt ist. Im vorliegenden Fall verstehen wir unter Synkretismus

“[...] la amalgamación de aspectos religiosos y mitológicos provenientes de Africa, Europa y América indígena, por medio de una mutua aculturación, identificándose ciertos elementos de una cultura con otras semejantes a la otra cultura con la cual se pone en contacto.”⁴⁰

³⁸ Vgl. Carsten Colpe, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft* (München 1980), 176f.

³⁹ Hier wird bewusst ausschließlich die männliche Form verwendet, da die Frauen zur damaligen Zeit keinen Einfluss auf die politischen Entscheidungen hatten. Auch im Folgenden ist daher stets von den *Spaniern* und nie von den *SpanierInnen* die Rede.

⁴⁰ Angelina Pollak-Eltz, *María Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy. 40 años de estudios en el campo* (Caracas 2004), 15f.

II. Anti-Synkretismus

Als Gegenströmung zum Synkretismus tauchte Ende des 20. Jahrhunderts der Begriff *Anti-Synkretismus* auf. Shaw und Stewart verstehen darunter

“[...] the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries. Anti-syncretism is frequently bound up with the construction of ‘authenticity’, which is in turn often linked to notions of ‘purity’.”⁴¹

Shaw und Stewart greifen bei ihrer Definition auf das von Boas erarbeitete Modell der Kulturen zurück und erklären, dass bei der Vermischung zweier oder mehrerer Kulturen sich diese zwangsweise in ständigem Kampf um die Vormachtstellung befänden. Bei Anti-Synkretismus gehe es nun darum, die ureigenen Elemente – die Shaw und Stewart als „Authentizität“⁴² und „Reinheit“⁴³ bezeichnen – zu retten.⁴⁴

Allerdings fällt es nicht immer leicht, das Ziel, Reinheit UND Authentizität, zu erreichen. Das haben auch Shaw und Stewart erkannt und sprechen einen möglichen Gegensatz zwischen den beiden Zuständen an. Sie sehen Authentizität vor allem in der Einzigartigkeit einer religiösen Verbindung, wobei diese Authentizität sowohl rein als auch synkretistisch sein kann. Shaw und Stewart stellen sich die Frage, ob eine synkretistische Mischreligion aufgrund ihrer Entstehung und der historisch einmaligen, also nicht wiederholbaren Umstände nicht einzigartiger ist als eine ursprünglich reine Religion:

“Thus both putatively pure *and* putatively syncretic traditions can be ‘authentic’ if people claim that these traditions are unique, and uniquely their (historical) possession. It could be argued, in fact, that syncretic blends are more unique because historically unrepeatable.”⁴⁵

Bei Anti-Synkretismus geht es also darum, das Eigene, Ursprüngliche in den Vordergrund zu rücken und neu zu definieren. Eine stattgefundene Vermischung soll

⁴¹ Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 7.

⁴² Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 7.

⁴³ Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 7.

⁴⁴ Vgl. Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 7.

⁴⁵ Shaw/Stewart in Shaw/Stewart (Hg.), 7.

rückgängig gemacht werden, indem das Konglomerat in seine einzelnen Komponenten zerlegt wird. Hierbei steht das Individuum wieder im Mittelpunkt.

Heute findet Anti-Synkretismus vor allem in Form von Reafrikanisierung statt, wo es um die Rückbesinnung auf ureigene afrikanische Elemente und Traditionen geht. Im Fall von Lateinamerika haben sich diese im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte vor allem im Bereich der Religion mit indigenen und iberischen Vorstellungen vermischt.

III. Spiritismus

Auch *Spiritismus* darf in Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit nicht unerwähnt bleiben. Er hatte einen entscheidenden Einfluss auf den Maria Lionza-Kult, und viele spiritistische, vor allem kardecistische Merkmale (Kardecismus siehe S. 26ff.) finden sich in der Verehrung der Heiligen und Geister um Maria Lionza wieder.

Spiritismus bezeichnet eine philosophisch-religiöse Bewegung, die Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa entstand. Im Gegensatz zum etwa gleichzeitig in Nordamerika aufkommenden Spiritualismus glaubten Spiritisten neben der Grunddoktrin – der Kommunikation mit Geistern – an die Reinkarnation der Seele. Obwohl der Begriff in seinem ursprünglichen Verständnis heute nicht mehr existiert, überlebten Teile des Spiritismus in synkretistischer Form.⁴⁶ Durch Vermischung mit afrikanischen und indigenen Glaubensvorstellungen in der Neuen Welt, in die er sich bereits kurz nach seinem Entstehen ausgedehnt hatte, erfuhr er eine neue Art der Existenz. Heute weisen eine Vielzahl lateinamerikanischer Religionen spiritistische Grundzüge auf. Zu den bedeutendsten zählen die Umbanda in Brasilien, Spiritismus auf Puerto Rico und der in der vorliegenden Arbeit behandelte Maria Lionza-Kult mit seinem Zentrum Venezuela.⁴⁷

III. 1 Entstehung und Verbreitung des Spiritismus

Nachdem Spiritismus um etwa 1850 in Europa entstanden war, dauerte es nicht lange, bis er sich vom europäischen Festland in Richtung Neue Welt ausbreitete. Dort fasste er vor allem in Brasilien und im karibischen Raum Fuß und vermischte sich mit einheimischen Glaubensrichtungen und afrikanischen Traditionen, die über die Sklaverei nach Amerika gelangt waren.

⁴⁶ Dennoch gibt es vor allem AnhängerInnen der Lehre Kardecs, hier besonders Intellektuelle in Brasilien, die die Auslegung von Kardecismus streng einhalten und Abweichungen – unter anderem synkretistische – nicht akzeptieren. Vgl. Claude F. Jacobs, *Spiritualism*. In: Stephen D. Glazier (Hg.), *Encyclopedia of African and African-American Religions* (New York/London 2001), 321.

⁴⁷ Vgl. Jacobs in Glazier (Hg.), 319.

Um das Aufkommen dieser religiösen und gleichzeitig auch philosophischen Bewegung zu verstehen, muss kurz auf die Vorgeschichte eingegangen werden. Die sowohl in Europa als auch in Nordamerika bekannten astrologischen Theorien von Paracelsus, der Magnetismus Franz Anton Mesmers und, um in der Zeitrechnung noch weiter zurückzugehen, der Glaube an Geister und Besessenheit im Mittelalter gelten als die wichtigsten Vorläufer des Spiritismus.⁴⁸

Obwohl Frankreich als europäisches Zentrum galt, erfreute sich Spiritismus auch im viktorianischen England großer Beliebtheit. Letzteres beschreibt Nelson als den

„[...] Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen Rationalisten und Materialisten einerseits und spirituellen Bewegungen andererseits.“⁴⁹

III. 2 Die Grundzüge des Spiritismus

Als wesentliche Merkmale des Spiritismus gelten:

- 1.) Es gibt einen allmächtigen Gott, der über allen steht und gut ist.
- 2.) Alles Materielle wird abgelehnt.
- 3.) Nächstenliebe ist das höchste ethische und moralische Gut. Sie steht im Zentrum der spiritistischen Glaubensvorstellungen.
- 4.) Alle Geister sind gleich und streben nach Perfektion.
- 5.) Die Welt besteht aus sichtbaren und unsichtbaren oder, anders ausgedrückt, inkarnierten und nicht-inkarnierten Wesen. Bei inkarnierten Wesen handelt es sich um Geister, die in einem Körper leben und die wir als Menschen wahrnehmen, nicht-inkarnierte Wesen sind Geister, die sich ohne Körper frei bewegen.
- 6.) Diese Geister – sowohl die inkarnierten Menschen, als auch die nicht-inkarnierten Seelen – befinden sich in einer hierarchisch gegliederten Pyramide, an deren Spitze Gott, der Herrscher über das Universum, steht.

⁴⁸ Vgl. Jacobs in Glazier (Hg.), 319.

⁴⁹ Geoffrey K. Nelson, Der Drang zum Spirituellen. Über die Entstehung religiöser Bewegungen (Olten/Freiburg 1991), 13.

- 7.) Das Verhältnis, das der eigene Geist zu den anderen Geistern hat, ist entscheidend, da diese nach Belieben handeln können. D.h. wenn die Geister einem nicht wohlwollend gesinnt sind, können sie einem Schaden zufügen. Wenn die Beziehung zu ihnen gut ist, bieten sie Hilfe und Schutz an.
- 8.) Menschen, die mediale Fähigkeiten besitzen, können mit der Geisterwelt kommunizieren und ihren Mitmenschen dabei helfen, Probleme zu lösen und böse Geister zu vertreiben.
- 9.) Während Medien als solche agieren, können sie Nachrichten der Geister an die Menschen weiterleiten, die praktische Tipps, Ernährungsvorschläge oder Ratschläge über zwischenmenschliche Beziehungen beinhalten.
- 10.) Handelt es sich bei dem Problem um einen Geist, der in den Körper eines Menschen eingedrungen ist, so liegt die Ursache für dieses Eindringen bei der Person selbst, weil diese für ihre Probleme selbst verantwortlich ist.⁵⁰

III. 3 Wissenschaft vs. Volksmedizin

Es gibt zwei Möglichkeiten, Spiritismus auszulegen: zum einen als Wissenschaft und Philosophie und zum anderen als spezielle Form spiritueller Volksmedizin.⁵¹

Beim „offiziellen Spiritismus“⁵² verstehen sich die AnhängerInnen als WissenschaftlerInnen und PhilosophInnen. Sie wehren sich vehement gegen die Behauptung, Spiritismus sei eine Religion, und versuchen, die Lehre von äußeren Einflüssen frei zu halten bzw. zu „reinigen“⁵³.

Im Gegensatz dazu handelt es sich beim Volksspiritismus nicht um ´reinen´ Spiritismus; er besteht auch aus Elementen anderer Kulturen und wird von seinen AnhängerInnen als Religion verstanden. Interne Richtungen wären der *Espiritismo popular* in Puerto Rico sowie eine Mischung aus Spiritismus und *Santería*. Letzteres entstand überwiegend durch Migration, vor allem in den Großstädten der USA, wo

⁵⁰ Vgl. Jacobs in Glazier (Hg.), 319.

⁵¹ Vgl. Schmidt (1995), 157, 201.

⁵² Schmidt (1995), 157.

⁵³ Schmidt (1995), 157.

sich verschiedene karibische Volksreligionen zu neuen synkretistischen Formen vermischten.⁵⁴

Ein Name, der in Zusammenhang mit Spiritismus besonders wichtig ist, lautet Leon Hypolite Denizarth Rivail, alias Allan Kardec. Auf Kardec und seine Lehre, den Kardecismus, soll im folgenden Kapitel besonderes Hauptaugenmerk gelegt werden.

III. 4 Der Spiritismus nach Kardec

Kardecismus bezeichnet die Auslegung des Spiritismus nach Allan Kardec. Bevor auf diese philosophische Bewegung näher eingegangen wird, sollen einige persönliche Angaben über Kardec gemacht werden.

III. 4.1 Zur Person Allan Kardec

Allan Kardec wurde 1804 als Leon Hypolite Denizarth Rivail in Lyon, Frankreich, geboren. Seine Mutter war Pianistin, sein Vater Professor, vermutlich Jurist. Die Eltern schickten ihn auf die Pestalozzi-Schule in Yverdon in der Schweiz. Neben Französisch sprach er im Alter von 21 Jahren Englisch, Spanisch, Italienisch und Deutsch. Später war Kardec als Lehrer am *Lycee polymatique* in Paris tätig und unterrichtete Chemie, Physik, Mathematik, Astronomie und Physiologie. In den 1830er Jahren erhielt er aufgrund seiner erfolgreichen Lehrtätigkeit und seiner auf der Pädagogik Pestalozzis beruhenden Reformschriften mehrere Auszeichnungen von Akademien.⁵⁵

Rätselhafte Klopfergeräusche im Haus der Familie Fox in Hydesville im Bundesstaat New York weckten 1850 schließlich sein Interesse für Geister, und er beschloss, sich vor Ort ein Bild von den unerklärlichen Phänomenen zu machen (1855). Es hieß, der Urheber dieser Geräusche sei der Geist eines in diesem Haus ermordeten Kaufmannes, der sich durch Klopferzeichen der Außenwelt mitteilen wolle und zudem

⁵⁴ Vgl. Schmidt (1995), 157.

⁵⁵ Vgl. Schmidt (1995), 159.

Antworten auf ihm gestellte Fragen geben könne. Kardec untersuchte das Haus auf diesen und auf andere Geister und trat mit ihnen in Kontakt. Die Geister drängten ihn schließlich dazu, ein Buch zu veröffentlichen, das 1857 bereits unter dem Pseudonym Allan Kardec erschien. In *Le Livre des Esprits*⁵⁶ schrieb er jene 1019 Antworten nieder, die ihm die Geister während seiner Untersuchungen im Haus der Familie Fox auf seine Fragen gegeben hatten. Es folgten weitere Publikationen, z.B. *Was ist Spiritismus?* (1859) und *Das Buch der Medien* (1861). Kardec gab ab 1858 außerdem das Magazin *La Revue Spirite* heraus und gründete – ebenfalls 1858 – die *Société parisienne des études spirites*. Am 31. März 1869 starb er in Paris an einem Schlaganfall – es heißt, er habe die Warnung der Geister, sich nicht zu überarbeiten, ignoriert.⁵⁷

Ob Kardec aufgrund der Klopffzeichen im Hause Fox oder durch andere Ereignisse auf den Spiritismus aufmerksam wurde, lässt sich heute nicht mehr nachvollziehen. Tatsache ist, dass er sich bereits während seiner Zeit in Paris für übernatürliche Phänomene zu interessieren begann und sich intensiv mit dem Magnetismus Franz Anton Mesmers⁵⁸ auseinandersetzte. Weiters ist bekannt, dass im Paris des 19. Jahrhunderts Séancen sehr beliebt waren und Kardec auch an solchen Sitzungen teilnahm. Einmal soll ein Geist zu ihm gesagt haben:

„Wir haben uns früher schon gekannt, Rivail. Wir lebten zusammen in einer anderen Existenz, in Gallien, zur Zeit der Druiden, und du hießest damals Allan Kardec.“⁵⁹

⁵⁶ Deutscher Titel: Allan Kardec, Das Buch der Geister. Die Grundsätze der spiritistischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, der Natur der Geister, ihren Beziehungen zu den Menschen; die Sittengesetze, das irdische und das künftige Leben und die Zukunft der Menschheit. Nach Kundgebung höherer Geister durch verschiedene Medien (Freiburg im Breisgau 1991, Original 1857).

⁵⁷ Vgl. Andreas Hergovich, Der Glaube an Psi. Die Psychologie paranormaler Überzeugungen (Bern 2001), 31; Schmidt (1995), 159ff.; dies., Die Geister sind schuld! Der puertorikanische Spiritismus. In: Irina Buche (Hg.), Gottheiten, Geister und Schamanen (Hamburg 2001), 274f.

⁵⁸ Franz Anton Mesmer war Arzt und begründete den sog. *animalischen Magnetismus*. Darunter verstand er bestimmte Kräfte, die vom Magnetiseur auf den/die PatientIn übertragen werden. Unter seinen SchülerInnen fand dieses Phänomen besondere Beachtung, weil sich in dem einen oder anderen Trancezustand ein verstorbener Arzt meldete, der dann – meist schriftlich – medizinische Anweisungen gab. Dies erinnert an die Geister des *corte médica* im Maria Lionza-Kult, die ähnlich 'handeln'. Vgl. Georg Bienemann, Pendel, Tisch & Totenstimmen. Spiritismus und christlicher Glaube (Freiburg 1988), 24.

⁵⁹ Friedrich Baumgartner, Einführung. In: Allan Kardec, Du, ich und die anderen. Dreizehn Lektionen über Parapsychologie. Empfangen von Dr. Ripi (Remagen 1970), 91f.

Auf diese Aussage hin änderte er seinen Namen und nannte sich von nun an nicht mehr Leon Hypolite Denizarth Rivail sondern Allan Kardec.⁶⁰

Während er nach seinem Tod in Europa bald in Vergessenheit geriet, fanden sich unter den Intellektuellen Südamerikas viele AnhängerInnen seiner Lehre, besonders in Brasilien, Puerto Rico und Kuba, aber auch im Venezuela der Jahrhundertwende. Da die Kontaktaufnahme mit den Toten besonders im karibischen Raum immer schon ein weit verbreitetes Phänomen war, weckte der Kardecismus schließlich auch das Interesse der einfacheren BürgerInnen, die nach und nach einzelne Elemente davon in ihre Glaubensvorstellungen integrierten. Seine ursprüngliche Form, also jene, die in intellektuellen Kreisen verbreitet war, vermischte sich indes mit anderen Glaubenspraktiken, von denen die meisten afrikanischen Ursprungs waren. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurde die beinahe vergessene Lehre Kardecs in Europa neu entdeckt und Zentren, vor allem in Deutschland, eröffnet. An diese wandten sich besonders verzweifelte Menschen mit ihren Problemen.⁶¹

In seiner Doktrin stützte Kardec sich in erster Linie auf urchristliche Glaubensvorstellungen, die er durch hinduistisches 'Reinkarnationsgedankengut', den Magnetismus Mesmers und andere esoterische Lehren erweiterte. So entwickelte er eine eigene philosophische Richtung, die starke spiritistische Züge enthielt: den Kardecismus.⁶²

⁶⁰ Vgl. Schmidt (1995), 160.

⁶¹ Vgl. Angelina Pollak-Eltz, Kardecism (Kardecismo). In: Stephen D. Glazier (Hg.), Encyclopedia of African and African-American Religions (New York/London 2001), 171.

⁶² Vgl. Pollak-Eltz (2004), 20; Schmidt in Buche (Hg.), 275.

III. 4.2 Kardecismus

Kardec selbst definierte Spiritismus als

„[...] die Wissenschaft, die vom Wesen, der Herkunft und dem Schicksal der Geister handelt sowie von ihren Beziehungen zu der körperlichen Welt.“⁶³

Für ihn besteht die Welt aus materiellen und immateriellen Wesen, über denen Gott, der Schöpfer von allem, steht. Zwischen Gott und den Menschen existiert eine Leere, die Kardec als Spiritismus bezeichnet. Was die Wesen betrifft, so leben die materiellen in einer sichtbaren Körperwelt, die vergänglich ist. Die immateriellen Wesen hingegen leben in einer unsichtbaren Geisterwelt, die niemals zu bestehen aufhört – sie ist ewig und überdauert die körperliche Welt. Ein Geist kann für ein gewisse Zeit einen materiellen Körper annehmen. In so einem Fall ist er ein Mensch, denn nur Menschen können Geister verkörpern. Stirbt ein Mensch, so bedeutet sein Tod zwar das Ende des vergänglichen Körpers, nicht aber das Ende der Seele oder gar seine Nichtexistenz. Daher spricht Kardec auch stets von Geistern und niemals von Toten. Den Körper teilt Kardec in drei Bereiche: Kopf, Seele – die er als verkörpertem Geist sieht – und Perisprit, die Verbindung zwischen den beiden ersten Teilen.⁶⁴

Bei den Geistern unterscheidet er je nach Vollkommenheitsgrad sieben Ebenen: Geister der ersten Ordnung – vollkommene Geister – werden als Engel oder reine Geister bezeichnet. Geister der unteren Stufen dagegen haben die meisten Laster, sie sind durch Neid, Hass und andere negative Eigenschaften gekennzeichnet. Auf dem Weg zur Vervollkommnung müssen sie während ihrer Inkarnation als Menschen Prüfungen bestehen, bis sie die höchste Stufe erreicht haben. Dabei können sie frei handeln, d.h. sie müssen nicht unbedingt Gutes tun sondern können auch gegen den göttlichen Auftrag schlecht handeln, indem sie beispielsweise in einen menschlichen Körper eindringen und eine Krankheit verursachen. Menschen, die zur Weiterentwicklung ihres Geistes andere Geister empfangen können, um diese um Hilfe zu bitten oder nach Ratschlägen zu fragen – also Medien – werden von den niederen Geistern auch oft durch widersprüchliche Aussagen verwirrt, oder die

⁶³ Allan Kardec, ¿Qué es el espiritismo? Introducción al conocimiento del mundo invisible por las manifestaciones de los espíritus (New York 1974, Original 1859), 7.

⁶⁴ Vgl. Reiner Mahlke, Die Geister steigen herab. Die Maria-Lionza-Religion in Venezuela (Berlin 1992), 55; Schmidt in Buche (Hg.), 276.

Geister versuchen, die Menschen auf Abwege zu führen und ihnen Schlechtes zu tun. In so einem Fall werden sie von Gott zur Strafe zurück in einen menschlichen Körper geschickt. Das Wissen, das sie sich in ihren vorigen Existenzen angeeignet haben, nehmen sie dabei stets in ihren jeweilig neuen Körper mit. Kardec, der die möglichen Folgen der niederen Geister ausführlich untersucht, warnt die Menschen vor ihnen und mahnt sie, genau auf ihre Ratgeber zu achten, denn die „Kunde vom Geist“⁶⁵ würden nur die höheren Geister verkünden.⁶⁶

III. 4.3 Überblick über den Spiritismus nach Kardec

Zusammenfassend lassen sich die Grundpfeiler von Kardec's Gedankengut folgendermaßen charakterisieren:

- 1.) Eine Kommunikation mit Geistern im Sinn von nicht inkarnierten Seelen ist möglich.
- 2.) Die Seele eines Menschen kann nach seinem Tod wiedergeboren werden. In so einem Fall spricht man von Reinkarnation.
- 3.) Kardec und seine AnhängerInnen glauben an das Karma, das Gesetz von Ursache und Wirkung. Während die Seele auf der Erde oder in anderen Welten mehrere Existenzen durchlebt, arbeitet sie sich in der Geisterhierarchie durch Erfolge nach oben. Ist sie am Ziel, der siebenten und höchsten Ebene angelangt, hat die Seele den Zustand vollkommener Perfektion erreicht und kann nicht weiter reinkarniert werden.
- 4.) Auf dem Weg zur Vollkommenheit durchwandern die Geister mehrere Existenzen und Welten. Die Erde wird als Ort des Lernens (*lugar de aprendizaje*⁶⁷) gesehen und stellt die dritte von insgesamt sieben Dimensionen dar.
- 5.) Zwischen Natürlichem und Übernatürlichem gibt es ebenso keine Unterschiede wie zwischen Religion und Wissenschaft.

⁶⁵ Mahlke, 55.

⁶⁶ Vgl. Allan Kardec, *Der Himmel und die Hölle oder Die göttliche Gerechtigkeit nach den Aufschlüssen der Kunde vom Geist* (Berlin 1890), 24; Mahlke, 55; Angelina Pollak-Eltz, *Trommel und Trance* (Freiburg/Basel/Wien 1995), 22; Schmidt in Buche (Hg.), 276f.

⁶⁷ Pollak-Eltz (2004), 20.

- 6.) Auf dem Weg zur Perfektion sind die Geister für den Erfolg ihrer Taten zur Gänze selbst verantwortlich. Sie entscheiden nach freiem Willen.
- 7.) Nächstenliebe ist die höchste aller Tugenden, sowohl unter den Lebenden als auch unter den Toten.
- 8.) Es gibt einen Gott, der über allen und allem steht, der sich aber zu weit weg von den Menschen befindet, um mit ihnen in Kontakt treten zu können.
- 9.) Die höchstentwickelten Geister der siebenten Stufe, die *espíritus de alta luz* bzw. die *espíritus guías*, sind den Menschen näher als Gott und helfen an seiner Stelle aus.
- 10.) Die nicht inkarnierten Geister kürzlich Verstorbener, die sich zwischen zwei Existenzen befinden, helfen den Menschen, um dadurch selbst Erfolge zu sammeln und ihren eigenen Status zu verbessern. Das besagt das Gesetz des Karmas.
- 11.) Die Medien nehmen mit den Geistern Kontakt auf, indem sie sich in Trance versetzen. Dabei erhalten sie von den Geistern Nachrichten, die den Menschen bei ihren Problemen helfen.
- 12.) Jesus Christus ist die größte spirituelle Macht, die je auf Erden existiert hat.⁶⁸

Obwohl sich Kardec einerseits von der Katholischen Kirche abwandte⁶⁹, integrierte er andererseits ihre Lehre dennoch bewusst in seine eigene. Er griff dabei vor allem die christlichen Moralvorstellungen auf: ebenso wie das Christentum bekämpfe der Spiritismus den Materialismus, den schlimmsten Feind des Menschen, der die negativen Eigenschaften eines Menschen verstärke. Hingegen führe geistiger Fortschritt zu Gerechtigkeit, Gottes- und Nächstenliebe.⁷⁰ Kardec sah den Ausweg der Menschheit aus dem Elend der Welt im Spiritismus:

„Spiritismus belebt den Glauben an das Zukünftige, gibt neuen Mut, läßt (sic.) die Schwere des Lebens mit Ergebung tragen.“⁷¹

⁶⁸ Vgl. Pollak-Eltz in Glazier (Hg.), 171; Pollak-Eltz (2004), 20f.

⁶⁹ Er akzeptierte weder die Dreifaltigkeit, noch glaubte er an die Existenz von Himmel und Hölle. Vgl. David J. Hess, Spiritism. In: Barbara A. Tennenbaum (Hg.), Latin American History and Culture, Bd. 5 (New York 1996), 170.

⁷⁰ Vgl. Hess in Tennenbaum (Hg.), 170; Kardec (1991), 304.

⁷¹ Kardec (1991), 301.

Venezolanische Geschichte im Überblick

Im Kapitel über die geschichtliche Entwicklung Venezuelas soll zunächst ein allgemeiner Überblick über die Situation des Landes vor der Eroberung durch die Spanier gegeben werden. Da der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit auf dem Kult der Maria Lionza liegt und die Geschichte bis etwa 1500 n.Chr. nur unwesentlich von Bedeutung für diesen ist, soll lediglich oberflächlich auf sie eingegangen werden. Auch die *Conquista* selbst soll nicht zu genau beschrieben werden. Hingegen sollen die Folgen, die sie für die indigene Bevölkerung hatte, sehr wohl besprochen werden. Hauptaugenmerk dieses geschichtlichen Abrisses liegt auf dem Sklavenhandel, den die Iberer mit Afrika betrieben und der zu einem regen kulturellen und religiösen Austausch zwischen Afrika und Amerika führte. Besonders beleuchtet soll hierbei die allgemeine Situation der afrikanischen SklavInnen – ihr soziales Leben, ihr gesetzlicher Status, die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft, etc. – werden. Da die Glaubensvorstellungen der SpanierInnen und AfrikanerInnen als Folge der *Conquista* und des Sklavenhandels Eingang in die venezolanische Bevölkerung fanden, sollen auch diese am Ende dieses Kapitels besprochen werden. Ausführlicher wird dabei auf die *Yoruba*-Religion eingegangen, da sie den im Anschluss behandelten Maria Lionza-Kult wesentlich beeinflusste.

I. Geschichtliche Entwicklung bis zur *Conquista*

Die Geschichte Venezuelas bis zur Eroberung durch die Spanier ist weitgehend unbekannt. Heute weiß man lediglich, dass eine Vielzahl an indigenen Stämmen existierte, die keine ausgedehnten Herrschaftsgebiete besaßen und aus keinen Staatsverbänden oder anderen Organisationen bestanden. Die IndianerInnen waren in kleinen Stämmen gruppiert, und ihr Einflussgebiet war begrenzt. Im Gegensatz zu den hochentwickelten Inkas waren die venezolanischen Völker Jäger, Fischer, Pflanze und Sammler und ernährten sich hauptsächlich von Kräutern, Wurzeln und Pflanzen sowie von Großwild. Je nach Gebiet, in dem sie lebten, passten sich die IndianerInnen an die jeweiligen Umweltbedingungen an, und so gab es Stämme, die in dichten

„gewöhnlichen Mitglieder der Gemeinschaft“⁷³, wobei sein erblicher Status eine Besonderheit in Amerika darstellt.⁷⁴ Der Handel, der sowohl aus kriegerischen als auch freundlichen Aufeinandertreffen der Völker hervorging, sicherte dabei den Kontakt zwischen den verschiedenen Kulturen.⁷⁵

II. Die Ankunft der Spanier und ihre Folgen

Als die Spanier 1492 in die Neue Welt kamen und um 1500 venezolanischen Boden betraten, trafen sie hauptsächlich auf die Stämme der Kariben und Arawak, aber auch auf die Tupí-Guaraní und die Chibcha. Die Iberer unterwarfen die einzelnen Völker, wobei die Caquetíos als erste ausstarben. Bei den Caquetíos handelt es sich um einen Unterstamm der Arawak, dessen Herrschaftsgebiet sich von Coro bis zum Ostufer des Maracaibosees erstreckte und der als äußerst friedfertig galt. Er unterstützte beispielsweise die ersten Siedler bei ihrer Ankunft in Venezuela.⁷⁶

Obwohl vorwiegend Spanier nach Venezuela kamen, befanden sich auch Deutsche unter den Neuankömmlingen. Sie kamen im Auftrag des Handels- und Bankhauses der Welser⁷⁷ und hofften, in der Neuen Welt das sagenumwobene *El Dorado* zu finden und reich zu werden. Doch schon bald mussten sie feststellen, dass es in Venezuela mit Ausnahme von Erdöl nur wenige Bodenschätze gab.⁷⁸

Zeuske beschreibt die nun folgende Zeit als

„[...] 300- bis 400-jährigen Prozess der Zerstörung kommunaler indianischer Siedlungsformen sowie Familienstrukturen und als

⁷³ Zeuske, 11.

⁷⁴ Daraus erklärt sich auch die Tatsache, weshalb Maria Lionza als Tochter eines *Caciquen* der Sage nach oft als Priesterin oder Herrscherin über ein Volkes bezeichnet wird (siehe auch Kapitel über die verschiedenen Mythen, S. 57ff.).

⁷⁵ Vgl. Zeuske, 10f.

⁷⁶ Vgl. Zeuske, 12.

⁷⁷ Genauerer dazu siehe Zeuske, 14-16.

⁷⁸ Vgl. Mahlke, 15.

gewaltsame Integration von Individuen in die „zivilisierte“ Kolonialgesellschaft [...]“⁷⁹,

bei dem die Spanier die indigene Bevölkerung unterwarfen und großen Assimilierungsdruck auf sie ausübten. Während ihrer Herrschaft griffen sie vor allem auf das System der *encomienda* zurück, bei dem die Siedler von der Krone ein Stück Land inklusive den darauf lebenden Indios bekamen. Als Gegenleistung mussten sie sich verpflichten, für die christliche Erziehung ‘ihrer’ Indios zu sorgen. Die *encomienda* unterschied sich dabei nicht grundlegend von der Sklaverei. Einerseits durften die Siedler die Arbeitskraft der Indios in Anspruch nehmen, andererseits verpflichteten sie sich dadurch der Krone gegenüber, ihnen den katholischen Glauben ‘näher zu bringen’. Dies führte nach und nach dazu, dass ein wesentlicher Bestandteil der indigenen venezolanischen Kultur verloren ging. Die indigene Bevölkerung praktizierte nun eine fremde Religion und vergaß dabei – zumindest teilweise – ihre eigenen Glaubensvorstellungen. Auch im Bereich der Sprache vollzogen sich entscheidende Veränderungen: bemühten sich die Siedler anfangs noch, die Sprache der Indios zu erlernen, so bestanden sie bald darauf, ihr Spanisch beizubehalten und dieses der indigenen Bevölkerung beizubringen. Das System der *encomienda* mündete schlussendlich darin, dass die indianischen Kulturen recht schnell zurückgedrängt bzw. gänzlich ausgelöscht wurden und neue, fremde Elemente eindrangten.⁸⁰

Auch in anderen Bereichen versuchten die Spanier, den indigenen Einfluss zurückzudrängen. So durften etwa öffentliche Ämter nur von Weißen mit *limpieza de sangre* – reinem, unvermishtem Blut – ausgeübt werden, die außerdem eine christliche Abstammung vorzuweisen hatten. Was die Verbindung eines Spaniers mit einer India betrifft, so war die Ehe zwar legal – sie wurde bereits 1514 gesetzlich gestattet –, allerdings wurde sie nicht gerne gesehen und als sozial herabsetzend betrachtet. Auch hier galt für die Spanier, ihre eigene ‘reine’ Herkunft zu betonen.⁸¹

⁷⁹ Zeuske, 13.

⁸⁰ Vgl. Mahlke, 16.

⁸¹ Vgl. Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (Göttingen 1978), 85, 87. Genaueres zu diesem Thema findet sich im Kapitel über die Organisation der SklavInnen (siehe S. S.41f.).

Die Eroberung Venezuelas durch die Spanier beschränkte sich zunächst – bis 1560 – auf die Küstenregion, danach drangen die *conquistadores* mehr und mehr ins Landesinnere, hauptsächlich in den Nordosten Südamerikas, vor, plünderten und versklavten die Bevölkerung und führten vor allem gegen die Kariben einen erbitterten Kampf. Die Indios wurden verschleppt, verschifft, getötet oder starben an den aus Europa eingeschleppten Krankheiten – der Pest, den Pocken, Typhus, Grippe, Mumps und Diphtherie –, gegen die sie nicht immun waren. Aufgrund der schlechten Arbeitsbedingungen griffen viele Indios auch zu Alkohol oder begingen Selbstmord. Die Sterblichkeitsrate war sehr hoch, was großteils auf das System der *encomienda* zurückzuführen war. Die *encomienda* wurde schließlich 1542 abgeschafft und machte allmählich einem neuen System Platz: dem *repartimiento*, bei dem die während der Eroberung gefangen genommenen Indios unter den Kolonialherren „verteilt“⁸² wurden. Sie wurden als Arbeitskräfte – vor allem als Träger, DienstsklavInnen und Bettgenossinnen – eingesetzt, wobei sich die Krone bei ihrer Ausbeutung auf folgendes Argument stützte: „Indianer seien von Natur aus faul und lasterhaft.“⁸³ Das System des *repartimiento* fußte dabei auf einer relativ ungeregelten Kriegsgefangenensklaverei.⁸⁴

III. Sklavenhandel mit AfrikanerInnen in der Neuen Welt

III. 1 Die Anfänge afrikanischer Geschichte auf dem fremden

Kontinent

Nach nicht allzu langer Zeit fremder Herrschaft war die einheimische Bevölkerung Venezuelas bzw. die der Neuen Welt im Allgemeinen so stark dezimiert, dass die Kolonialherren in Nord- und Südamerika sowie in der Karibik bald dazu übergingen, SklavInnen aus Afrika importieren zu lassen. Die Portugiesen, Engländer, Holländer und Franzosen versorgten ihre Kolonien direkt mit SklavInnen, während die Spanier einen Vertrag mit ausländischen Handelsfirmen unterzeichneten und die gewünschte Zahl an *piezas de Indias* nach Amerika liefern ließen. Eine *pieza de Indias* stellte eine

⁸² „Verteilen“ heißt *repartir*, daher der Name *repartimiento*.

⁸³ Hans-Jürgen Prien, *Das Christentum in Lateinamerika* (Leipzig 2007), 139.

⁸⁴ Vgl. Prien (2007), 139; Zeuske, 13, 22ff.

Arbeitskraft dar, die einem jungen, gesunden Schwarzen, einer Frau mit Kind oder zwei älteren Arbeitern entsprach. In erster Linie kamen die SklavInnen von der Westküste Afrikas, vor allem von der sogenannten „Sklaven-“, „Gold-“ und „Pfefferküste“, und wurden vorwiegend nach Brasilien, Kolumbien, Venezuela und in die Karibik transportiert. Die „Goldküste“ stellt das heutige Ghana, Benin und Nigeria dar, die später aufgekommene Bezeichnung „Sklavenküste“ das Gebiet zwischen den Mündungen des Volta und des Niger (Togo, Benin und das westliche Nigeria), und die „Pfefferküste“ bezeichnet das heutige Liberia. Schließlich wurden auch SklavInnen aus dem Kongo-Angola-Raum nach Amerika verschifft.⁸⁵

Wie viele AfrikanerInnen insgesamt in die Neue Welt transportiert wurden, ist unklar, Schätzungen zufolge handelt es sich bis ins 16. Jahrhundert um ca. 350 000⁸⁶, die vorwiegend nach Brasilien – hier wiederum hauptsächlich auf die Zuckerrohrplantagen Nordbrasilens – verschleppt wurden. Reuter schildert das Problem der zahlenmäßigen Erfassung wie folgt:

„Da es für die Geschichte des Sklavenhandels kaum verlässliche (sic.) Quellen gibt, kann dessen tatsächlicher Umfang nur geschätzt werden. Heute geht man davon aus, daß (sic.) in der Zeit vom 16. bis zum 19. Jahrhundert zwischen zehn und zwölf Millionen Menschen aus Afrika deportiert wurden.“⁸⁷

Im Gegensatz dazu spricht Emmer von insgesamt neun Millionen AfrikanerInnen, die zwischen 1500 und 1800 nach Amerika transportiert wurden, weist aber gleichzeitig darauf hin, dass um 1800 lediglich sechs Millionen AfrikanerInnen in der Neuen Welt

⁸⁵ Vgl. Irina Buche, Einführung. In: Irina Buche (Hg.), Gottheiten, Geister und Schamanen. Heilkunst in Amerika (Hamburg 2001), 19f.; Peter Dressendorfer, Sklaven und Kirche im spanischen Kolonialamerika. In: Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992), 93f.; Wulf Lohse, Afrikanische Sklaverei. In: Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992), 56; Pollak-Eltz (1995), 14; Astrid Reuter, Voodoo und andere afroamerikanische Religionen (München 2003), 14.

⁸⁶ Reuter, 13.

⁸⁷ Reuter, 13.

lebten.⁸⁸ Wieder eine andere Zahl nennt Raddatz, die zwischen elf und zwanzig Millionen SklavInnen vermutet.⁸⁹ Prien meint, dass

„[...] in fünf Jahrhunderten 10-15 Mill. Afrikaner nach ganz Amerika in die Sklaverei gebracht worden sind.“⁹⁰

und stützt sich bei seiner Aussage auf Klein und Pietschmann.⁹¹

Speziell in Bezug auf Venezuela verweist Mahlke auf Simpson, der seinerseits 121 000 AfrikanerInnen nennt, die während der gesamten Kolonialherrschaft der Spanier verschifft wurden.⁹² Viele der SklavInnen starben bereits während der Überfahrt von Afrika nach Amerika oder an ihren Folgen; viele gingen aber auch an den schlechten Arbeitsbedingungen in ihrer neuen Heimat zugrunde.

Obwohl die Sklaverei vom britischen Parlament 1807 offiziell verboten wurde, hielten sich die Spanier und Portugiesen nur selten an dieses Verbot und übten weiterhin Leibeigenschaft aus. In Venezuela wurde der Sklavenhandel um 1850⁹³ abgeschafft, in Kuba und Brasilien hielt sich die Sklaverei hingegen wesentlich länger. Dort fand sie ihr tatsächliches Ende erst Ende des 19. Jahrhunderts.⁹⁴

Was die Herkunft der SklavInnen betrifft, so spielt sie deshalb eine so entscheidende Rolle, weil es in Afrika soziokulturell und religiös völlig unterschiedlich geprägte Regionen gab. Zudem existierte eine Vielzahl an Sprachen, von denen an der Gold- und Sklavenküste sowie im Kongo-Angola-Raum vor allem die Sprachfamilie der Sudanesen (zu der unter anderem die Stämme der *Yoruba*, der Fon und der Ewe zählen) und die der Bantu (im Kongo-Angola-Raum) ansässig waren. Je nach Herkunft verehrten die AfrikanerInnen auch unterschiedliche Götter und Göttinnen,

⁸⁸ Vgl. Piet Emmer, Afrikanischer Sklavenhandel und Sklaverei im atlantischen Gebiet 1500-1900. In: Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992), 72.

⁸⁹ Vgl. Corinna Raddatz, Vorwort. In: Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992), 9.

⁹⁰ Prien (2007), 147.

⁹¹ Siehe dazu Herbert S. Klein, African slavery in Latin America and the Caribbean (New York u.a. 1988). und Walter L. Bernecker/Horst Pietschmann (Hg.), Geschichte Portugals (München 2001).

⁹² Vgl. George Eaton Simpson, Black Religions in the New World (New York 1978), 4f.

⁹³ Pollak-Eltz nennt als Jahreszahl 1854. Vgl. Angelina Pollak-Eltz, La religiosidad popular en Venezuela (Caracas 1994), 21.

⁹⁴ Vgl. Mahlke, 20; Reuter, 13.

von denen jene vom Kongo-Angola-Raum am wenigsten bekannt sind. Einzig und allein ein Grundelement, das allen afrikanischen Religionen gemein ist, lässt sich erkennen: der Glaube an eine oberste Gottheit. Diese wurde je nach Region entweder *Olodumare/Odolfi/Olorún* (Bezeichnung in Westafrika) oder aber *Nzambi* (Name im Kongo-Angola-Raum) genannt und galt als SchöpferIn⁹⁵ der Welt.⁹⁶

Im Gegensatz zur indigenen Bevölkerung der verschiedenen lateinamerikanischen Länder erfuhren die AfrikanerInnen von den Kolonialherren eine erstaunlich milde Behandlung. Wurden den venezolanischen Stämmen im System der *encomienda* der katholische Glaube aufgezwungen und ihnen unter Strafandrohung der Besuch der sonntäglichen Messe vorgeschrieben, so beschränkte sich die Missionierung der AfrikanerInnen auf meist oberflächliche Massentaufen. Ihnen wurden zwar ihre alten Riten verboten, hier ging es aber in erster Linie darum, den Zusammenschluss und mögliche Sklavenaufstände zu unterbinden. Den AfrikanerInnen gelang es folglich, einen Großteil ihrer Glaubensvorstellungen aufrecht zu erhalten und/oder sie zumindest teilweise unter dem Deckmantel von katholischen Festen und Heiligen zu bewahren.⁹⁷ Pollak-Eltz beschreibt die Situation der AfrikanerInnen wie folgt:

„Die afroamerikanischen Religionen entwickelten sich im Laufe der Kolonialzeit in einigen katholischen Ländern der Neuen Welt. Trotz der gewaltsamen Taufe und meist oberflächlichen Christianisierung konnten die Afrikaner viele alte Glaubensvorstellungen und religiöse Praktiken bewahren, welche sie in den Rahmen der katholischen Heiligenverehrung einbeziehen konnten. Nach der Sklavenbefreiung erhielten sie diese Traditionen weiter. Sie haben sicherlich einen wichtigen Beitrag zur Erhaltung der ethnischen und kulturellen Identifikation des schwarzen Elements in Lateinamerika geleistet. In einigen Fällen konnten sich nicht nur vereinzelte afrikanische Elemente, sondern ganze Kulturkomplexe erhalten, die von den Afroamerikanern von Generation zu Generation innerhalb ihrer Gruppen weitergetragen wurden und größtenteils von der Öffentlichkeit abgeschirmt werden konnten.“⁹⁸

⁹⁵ *Olodumare* vereint sowohl männliche als auch weibliche Geschlechtsmerkmale in sich.

⁹⁶ Vgl. Mahlke, 20; Reuter, 15f.

⁹⁷ Vgl. Dressendörfer in Raddatz (Hg.), 96; Mahlke, 20; Angelina Pollak-Eltz, *Folklore y cultura en los pueblos negros de Yaracuy* (Caracas 1984), 5; dies., *Die Konstruktion von Identität im Netzwerk afroamerikanischer Religionen*. In: Irina Buche (Hg.), *Gottheiten, Geister und Schamanen. Heilkunst in Amerika* (Hamburg 2001), 225; Reuter, 21f.

⁹⁸ Pollak-Eltz in Buche (Hg.), 225f.

Die christliche Kirche konzentrierte sich bei ihren Bekehrungen also auf die indigene Bevölkerung Amerikas, die sie im Gegensatz zu den AfrikanerInnen äußerst schlecht behandelte. Den afrikanischen SklavInnen wurde sogar erlaubt, auf den Plantagen unter Beobachtung ihrer Herren zu trommeln, zu tanzen und zu singen, weil dies nicht als religiöse Praktiken sondern vielmehr als Entspannungsrituale gesehen wurde. Dadurch erhofften sich die Plantagenbesitzer erholtere ArbeiterInnen und in der Folge höhere Produktivität.⁹⁹

III. 2 Organisation und Arbeitsbereich der SklavInnen

In sog. *cabildos* (Ratsversammlungen) und *cofradías* bzw. *irmandades* (spanische bzw. portugiesische Bezeichnung für Laienbruder- bzw. Laienschwesternschaften) wurden nicht nur die SpanierInnen sondern auch die SklavInnen zusammengefasst. Diese Organisationen wiesen zunfähnlichen Charakter auf und wurden von den Europäern, genauer gesagt den Iberern, im 16. Jahrhundert nach Amerika gebracht. Der Unterschied zwischen den *cabildos* und *cofradías/irmandades* lag darin, dass *cabildos* weltlich organisiert waren, während *cofradías/irmandades* religiös ausgerichtet waren. Auch AusländerInnen und SklavInnen mussten sich in dieses von den Kolonialherren eingeführte System einfügen. Allerdings wurden sie nicht gemeinsam mit ihnen sondern je nach ethnischer, kultureller oder sprachlicher Zusammengehörigkeit in einer eigenen Bruder-/Schwesternschaft zusammengefasst. Diese Bruder-/Schwesternschaften standen jeweils unter dem Schutz eines bestimmten Heiligen, der offiziell ein christlicher Heiliger war, inoffiziell von den SklavInnen jedoch an eine ihrer eigenen Gottheiten angepasst wurde. Ein gewählter Vorstand nahm dabei soziale, richterliche und religiöse Aufgaben wahr und repräsentierte die Bruder-/Schwesternschaft nach außen hin.¹⁰⁰

Sowohl die Kolonialverwaltung als auch die Kirche förderten dieses System der *cabildos* und *cofradías/irmandades* aktiv, wobei die Kolonialverwaltung mögliche Aufstände der SklavInnen aufgrund kultureller oder sozialer Unterschiede innerhalb

⁹⁹ Vgl. Reuter, 23f.

¹⁰⁰ Vgl. Reuter, 24ff.

einer Bruder-/Schwesternschaft fürchtete und sie gegebenenfalls unterdrückte. Im Gegensatz zur Kolonialverwaltung sah die Kirche in den *cofradías* keine Gefahr, denn die Bruder-/Schwesternschaften unterstanden schließlich der Katholischen Kirche und verehrten somit christliche Heilige – zumindest offiziell.¹⁰¹

Die Arbeitskraft der afrikanischen SklavInnen wurde vor allem in den Bereichen Bergbau, tropische Landwirtschaft, Haushalt und Handwerk genutzt. Im 17. Jahrhundert wurden die AfrikanerInnen auch für den Bau von Straßen herangezogen, oder sie erlernten Berufe wie Maler, (Silber)Schmied, Maurer, Tischler, Vergolder, Ziegeleiarbeiter oder gelegentlich Lehrer. Jene Herren, die ihre SklavInnen als Facharbeiter gekauft hatten, vermieteten sie meist weiter und erzielten dadurch Gewinne. In der Landwirtschaft wurden SklavInnen ab dem 17. Jahrhundert vermehrt für die Ernte und für die Verarbeitung von Exportartikeln wie Kakao und Zucker herangezogen, afrikanische Frauen fanden vor allem Anstellung als Köchinnen, Wäscherinnen, Dienerinnen, Büglerinnen, Kindermädchen und Ammen. Dieser weitgefächerte Einsatzbereich führte zu einer gesteigerten Nachfrage an SklavInnen aus Afrika, was wiederum den Schmuggel – besonders jenen an der Karibikküste – förderte.¹⁰²

III. 3 Gesetzlicher Status der SklavInnen

Conquista und Sklavenhandel zogen eine Vermischung von Indios/Indias, EuropäerInnen und AfrikanerInnen nach sich, die Spanien bald gesetzlich regeln ließ. Die Krone versuchte, vor allem die Mestizisierung mit AfrikanerInnen zu stoppen oder zumindest zu bremsen und 'wilde Ehen' zu verhindern. Daher erließ sie Gesetze, die vor allem die Heirat von SklavInnen untereinander propagierte. Obwohl sie nicht erwünscht waren, entstanden dennoch immer wieder Verbindungen zwischen Spaniern und afrikanischen oder indianischen Sklavinnen. In so einem Fall ließen die Spanier ihr Verhältnis von der Kirche oft sakramental legitimieren, was zwar der Frau, allerdings nicht unbedingt den gemeinsamen Kinder Schutz vor Wiederverkauf

¹⁰¹ Vgl. Reuter, 24ff.

¹⁰² Vgl. Zeuske, 24f.

bot. Es galt der Rechtsgrundsatz *vientre esclavo engendra esclavo* – „ein Sklavenbauch bringt Sklaven hervor“. Damit war gemeint, dass die Nachkommen der SklavInnen automatisch auch SklavInnen waren, was tiefgehende traumatische Konsequenzen für die AfrikanerInnen hatte, die in der Folge immer wieder Aufstände anzettelten oder zu fliehen versuchten. Geflohene afrikanische SklavInnen – die sog. *cimarrones* – versteckten sich in den Urwäldern oder in den Llanos, weiten Ebenen, und/oder schlossen sich Indio-Stämmen an, woraus sich indianisch-mestizische *cimarrón*-Kulturen bildeten. Manchmal gelang es solchen Verbindungen sogar, die Spanier aufgrund der besseren Kenntnis des Landes und der überlegenen Handhabung von Waffen und Kriegführung zu schlagen.¹⁰³

Für die weiße Oberschicht galt, dass keiner, der sich zur Elite (*hidalguía*, „Adel“) zählte, seinen Lebensunterhalt durch händische Arbeit verdiente. Für die Arbeit waren die SklavInnen zuständig, wobei folgender Grundsatz galt: je schwerer die Arbeit, umso schwärzer die SklavInnen, die sie verrichteten. Gelegentlich waren SklavInnen aber auch Mitglieder der Mittelklasse – wenn sie Facharbeiter, z.B. Handwerker, waren. Besonders die *pardos* (die sogenannten Mulatten¹⁰⁴) übten diese Berufe aus.¹⁰⁵

Ende des 18. Jahrhunderts befand sich Venezuela in einer gefährlich instabilen Lage. Zwischen Kreolen – den in der Neuen Welt geborenen Nachkommen der Einwanderer – und Spaniern kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen, die sie ab spätestens 1806 unter sich regeln mussten. Das wiederum beschwor in den nachfolgenden Jahrzehnten neuerliche Konflikte herauf, welche allerdings bei weitem nicht so schlimm waren wie andere Probleme: innerhalb der Kolonialgesellschaft herrschten aufgrund der Sozialbeziehungen Uneinigkeiten, was wiederum zu kriegerischen Auseinandersetzungen führte. Rassen- und Klassenkonflikte, die durch Benachteiligung der AfrikanerInnen, Mestizen und Mulatten entstanden, nahmen ein immer größeres Ausmaß an und erlebten ihren Höhepunkt schließlich im 19. Jahrhundert.¹⁰⁶

¹⁰³ Vgl. Dressendörfer in Raddatz (Hg.), 97; Zeuske, 25f.

¹⁰⁴ Obwohl die Begriffe *Mulatten* und *Schwarze* in der heutigen Zeit umstritten und vielfach diskutiert sind, sollen sie im Fall von Venezuela verwendet werden. Die VenezolanerInnen haben kein Problem mit diesen Benennungen und bezeichnen sich selbst sogar als „*NegerInnen*“.

¹⁰⁵ Vgl. Zeuske, 29.

¹⁰⁶ Vgl. Zeuske, 35.

Obwohl eine Verbindung und die daraus resultierende Vermischung zwischen AfrikanerInnen, Indigenen und SpanierInnen nicht gewünscht war und 1570 von der Krone verboten wurde¹⁰⁷, konnte sie dennoch nicht aufgehalten werden. Die Heirat eines Weißen mit einer India bzw. Afrikanerin war offiziell zwar undenkbar, dennoch gab es inoffiziell uneheliche Verbindungen, aus denen wiederum Kinder hervorgingen. Im 18. Jahrhundert wurde schließlich ein Codex ausgearbeitet, der den SklavInnen in den Kolonien mehr Rechte einräumte. So konnte ein Afrikaner ab 1789 – sofern er die nötigen Mittel dafür aufbrachte – seine Freiheit erkaufen bzw. geschenkt bekommen und erhielt folglich den Status eines Weißen. In Brasilien bestand diese Möglichkeit bereits seit Beginn der kolonialen Fremdherrschaft. In der gesamten Neuen Welt richtete sie sich vor allem an wirtschaftlich erfolgreiche *pardos*, die dadurch von der Krone die Chance auf soziale Besserstellung erhielten: sie konnten sich die Zulassung zu bestimmten Berufen (z.B. Ärzten und Rechtsanwälten) kaufen, was eine 'Einweißung' der Bevölkerung zum Ziel hatte. Allerdings reagierte die kreolische Oberschicht darauf mit Ablehnung und betonte immer wieder ihre authentische Abstammung, ihr 'reines', 'unvermisches' Blut.¹⁰⁸

Durch die bereits erwähnten *cabildos* bzw. *irmandades* versuchten die *pardos* und Mestizen, sich auf friedliche Weise gegen Unterdrückung, vorgegebene Normen und vor allem die ungerecht verteilte Macht zu wehren. Denn durch Korruption, Nepotismus, Klientelismus, Heiratsstrategien, Erbschaftsregelungen, Freundschaften, etc. sicherten sich die Weißen alle politisch wichtigen Positionen. Trotz Bemühungen der *pardos* und Mestizen, diese Ungerechtigkeiten friedlich zu lösen, konnten Unruhen und Revolten nicht gänzlich verhindert werden. Diese waren aber bei weitem nicht so verheerend wie die große Revolution auf Saint Domingue, dem heutigen Haiti, die Ende des 18. Jahrhunderts ausbrach.¹⁰⁹

IV. Unabhängigkeit, 19. und 20. Jahrhundert

¹⁰⁷ In der frühen *Conquista* und Kolonisation waren Heiraten möglich und durchaus auch üblich.

¹⁰⁸ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 16f.; Prien (1978), 193; Zeuske, 37.

¹⁰⁹ Vgl. Zeuske, 39ff.

Im 18. Jahrhundert drangen aufklärerisches Gedankengut und die Ideen der Französischen Revolution nach Amerika. Die Unabhängigkeitskämpfe in Nordamerika und das allmählich aufkommende Nationalbewusstsein der VenezolanerInnen, ebenso wie die zunehmende wirtschaftliche Bedeutung des Landes führten in der Folge dazu, dass sich vor allem bei den Kreolen ein Drang zur Unabhängigkeit entwickelte. 1783 wurde Venezuelas großer Held Simón Bolívar geboren, der 1810 den Befreiungskampf gegen die spanischen Kolonialherren anführte. Bis 1819 kämpfte er gemeinsam mit seinem Volk für die Unabhängigkeit des damaligen Herrschaftsgebiets Neu-Granada, aus dem 1830 die Staaten Venezuela und Kolumbien hervorgingen. Die Unabhängigkeit brachte jedoch nicht viele Veränderungen für das venezolanische Volk: die alte Gesellschafts- und Besitzstruktur blieb erhalten, die Kirche wandte sich den neuen Machthabern zu, und Venezuela blieb ein vom Großgrundbesitz geprägtes Land. Neu war allerdings, dass die Kirche viel an Ansehen und Macht einbüßte.¹¹⁰

Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert der *caudillos*, lokaler Machthaber und Karrieremilitärs, die meist aus einer oligarchischen Familie stammten und das Land abwechselnd regierten. Als erster *caudillo* beschnitt José Antonio Páez (1830-1835, 1839-1843, 1861-1863) die Macht der Kirche, indem er eine recht antiklerikale Gesetzgebung durchsetzte. Auch Guzmán Blanco (1870-1889) nahm eine stark kirchenfeindliche Haltung ein. Er löste alle Priesterseminare auf, gliederte die kirchliche Ausbildung in die staatliche Universität ein und setzte sich zudem für Religionsfreiheit ein. Die Missionstätigkeit in den Dörfern der indigenen Völker wurde eingestellt, und die dafür zuständigen Orden mussten das Land verlassen. Auch unter den gebildeten BürgerInnen herrschte bald eine antiklerikale und naturwissenschaftlich-positivistische Stimmung.¹¹¹

Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war stark diktatorisch geprägt: zuerst durch Cipriano Castro (1899-1908) und anschließend durch Juan Vicente Gómez (1908-1935). Gómez öffnete Venezuela dem ausländischen Kapital und leitete damit die Industrialisierung des Landes, gleichzeitig aber auch seine Abhängigkeit vom

¹¹⁰ Vgl. Mahlke, 16f., 23.

¹¹¹ Vgl. Prien (1978), 678f.

Ausland ein. Innerhalb kürzester Zeit entwickelte sich in Venezuela ein regelrechter Erdölboom, zwischen 1920 und 1935 überstieg die Investitionssumme der Erdölkonzerne sogar die aller anderen Industriezweige zusammen. Das sollte sich auch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten nicht ändern, als die Macht weiterhin in der Hand der großen „Ölzaren“¹¹² blieb. Die bis in die 1920er Jahre rein agrarisch geprägte venezolanische Gesellschaft wurde durch das Erdöl zu einer zunehmend urbanen – die Städte wuchsen rasant an. Die Gewinne, die durch das ´schwarze Gold´ erzielt wurden, kamen jedoch nicht der Bevölkerung zugute sondern wurden unter einigen wenigen Reichen verteilt. Primär schlug das aufsteigende Handelsbürgertum Profit aus dieser Entwicklung, während der Großteil der VenezolanerInnen keinen Nutzen daraus zog und weiterhin in Armut lebte.¹¹³

1958 fand eine bereits 1945 begonnene und 1948¹¹⁴ wieder beendete demokratische Regierung¹¹⁵ ihre Fortsetzung, die die politische Situation stabilisierte. Einen wesentlichen Beitrag dazu leistete sicherlich der Reichtum, den das Land durch das Erdöl erfuhr und der diesmal dem Volk zugute kam (unter anderem in Form von Sozialprogrammen). Doch Ende der 1980er Jahre, besonders durch den *caracazo*¹¹⁶ vom Februar 1989, kam es durch eine Wirtschaftskrise zu einem Rückschlag für die Bevölkerung. Sie hatte erneut mit den Folgen – allen voran mit Armut – zu kämpfen.¹¹⁷

Mit Hugo Chávez Frías kam 1999 ein Mann des Volkes an die Macht, der sich für eine gerechtere Verteilung des Reichtums einsetzte und eine Reihe von Sozialprogrammen – die sog. *misiones* – einleitete. Er ließ eine neue Verfassung ausarbeiten und startete die *Bolivarische* bzw. *Bolivarianische Revolution*, die die Landbevölkerung und die Bewohner der *barrios* (Slums) in den Blickpunkt seiner

¹¹² Prien (1978), 681.

¹¹³ Vgl. Prien (1978), 681f.

¹¹⁴ Mahlke spricht zwar von 1950, hier muss ihm aber ein Fehler unterlaufen sein, da Pérez Jiménez bereits 1948 an die Macht kam.

¹¹⁵ Dazwischen (1948-1958) lag die Diktatur von Pérez Jiménez.

¹¹⁶ Der *caracazo* stellt einen schwarzen Tag in der Geschichte Venezuelas dar: in den großen Städten kam es aufgrund der politischen Unzufriedenheit des Volkes (es gab Preiserhöhungen bei Lebensmitteln, Benzin, Busfahrkarten, etc., was vor allem das arme Volk traf) zu Plünderungen von Supermärkten und anderen Geschäften. Präsident Carlos Andrés Pérez griff hart durch und ließ den Aufstand blutig niederschlagen. An nur zwei Tagen forderte die Volksrevolte 3000 bis 4000 Tote. Vgl. Zeuske, 173f.

¹¹⁷ Vgl. Mahlke, 18.

Politik rückte. Unter seinen Gegnern löste er Unzufriedenheit und Misstrauen aus, was noch 1999 zu einem Referendum führte, das von der Opposition beantragt wurde. Das Volk stand zu Chávez und wählte ihn 2004 neuerlich zum Präsidenten. Auch der Putsch vom April 2002, bei dem die Opposition die Bevölkerung zum Streik gegen Chávez aufrief¹¹⁸, tat Chávez Popularität keinen Abbruch, und er büßte nichts an Beliebtheit im Volk ein.¹¹⁹

Heute zeichnet sich eine stetig zunehmende Polarisierung zwischen Regierung und Opposition ab, die vor kurzem in der Schließung des oppositionellen Fernsehsenders RCTV (*Radio Caracas Televisión*) gipfelte. Chávez weigerte sich, die Lizenz dieses Senders, die Ende Mai 2007 ablief, zu verlängern und begründete seine Entscheidung damit, dass RCTV, ebenso wie die meisten anderen Medien, die sich mehrheitlich in der Hand der Opposition befinden, beim Putsch 2002 Unwahrheiten über ihn und seinen angeblichen Rücktritt verbreitet hätte. Wie sich die politische Situation in Venezuela, vor allem die Spannungen zwischen Chavistas und Anti-Chavistas, weiterentwickeln wird, bleibt abzuwarten.¹²⁰

¹¹⁸ Vor allem Mittel- und Oberschicht demonstrierten gegen eine zu späte Auszahlung der Gehälter. Sie forderten die venezolanische Bevölkerung auf, gegen den Präsidenten zu protestieren und konnten immerhin eine halbe Million Menschen überzeugen, ihrem Aufruf zu folgen. Als die Demonstranten den Präsidentenpalast erreichten, überschlugen sich die Ereignisse: es kam zu Schießereien, die 18 Tote und einige Verletzte forderten. Das Fernsehen ließ es so aussehen, als ob Chávez die Morde zu verantworten hätte, woraufhin einige Minister und Militärs zurücktraten. Schließlich wurde auch von einem öffentlichen Rücktritt des Präsidenten berichtet, wobei bis heute nicht völlig geklärt ist, ob dieser tatsächlich stattfand oder lediglich von den Medien erfunden wurde. Vgl. Zeuske, 186f.

¹¹⁹ Wissen, das sich die Autorin aufgrund intensiver Beschäftigung mit dem Thema Venezuela angeeignet hat.

¹²⁰ Persönliche Erfahrungen in Caracas.

V. Spanisches und afrikanisches Erbe

Da sowohl die Iberer als auch die AfrikanerInnen einen entscheidenden Einfluss auf das venezolanische Volk hatten, soll noch einmal auf sie eingegangen werden. Im folgenden Kapitel sollen besonders jene Aspekte beleuchtet werden, die von der indigenen Bevölkerung der Neuen Welt übernommen wurden – daran lässt sich sehr gut die erfolgte Synkretisierung erkennen. Vor allem die religiösen Elemente der Spanier und AfrikanerInnen sollen eingehend behandelt werden, wobei der Bezug zum Maria Lionza-Kult hergestellt werden soll.

V. 1 Spanische Hinterlassenschaft

Wenn man in der heutigen Zeit von den Glaubensvorstellungen der VenezolanerInnen – ganz besonders jenen der *Marialionzistas*, den AnhängerInnen des Maria Lionza-Kults – spricht, so darf nicht vergessen werden, dass die SpanierInnen ihre Spuren hinterlassen haben. Teile ihrer Religion gliederte die indigene Bevölkerung in ihren eigenen Glauben ein. Neben der Jungfrau Maria fanden weitere Elemente, die dem Katholizismus der Iberer zugeschrieben werden bzw. die die SpanierInnen selbst von anderen Kulturen übernommen hatten¹²¹, Eingang in die Religionsvorstellungen der Neuen Welt. Typisch für die SpanierInnen sind die zahlreichen Feiertage, an denen die Gläubigen ihre Heiligen verehrten. Die Feiertage wurden von den SklavInnen ebenso wie die Heiligen übernommen, wobei die AfrikanerInnen letztere an ihre eigenen Heiligen assimilierten und diese unter dem Deckmantel der katholischen Religion verehrten. Auch die indigene Bevölkerung Venezuelas gliederte die katholischen Heiligen in ihre eigenen Glaubensvorstellungen ein, wobei diese neuen Heiligen meist ihre Bezeichnung beibehielten. In Bezug auf den Maria Lionza-Kult erschwert diese Tatsache die Feststellung, ob es sich bei dem einen oder anderen Geist, der verehrt wird, um einen ursprünglich katholischen Heiligen oder um einen autochthonen venezolanischen handelt.

¹²¹ Hauptsächlich von den Arabern, als diese im 8. Jahrhundert die Iberische Halbinsel eroberten und sie vorübergehend – bis zur *Reconquista* 1492 – einnahmen.

Neben den katholischen Heiligen können folgende Elemente genannt werden, die von den Iberern übernommen und in den Maria Lionza-Kult integriert wurden: der (Aber)Glaube an den „bösen Blick“ (*mal de ojos*), Kartenlegen, Mythen über Sirenen und Undinen (weibliche Wassergeister), Legenden umherirrender Seelen und Hexen, etc. Zu den Utensilien, die die *Marialionzistas* von den KatholikInnen übernahmen, zählen der Gebrauch von Kerzen, Weihrauch und das Kreuz. Im Gegensatz zu den KatholikInnen, die es als Zeichen der Erlösung und Wiederauferstehung Christi sehen, hat das Kreuz im Maria Lionza-Kult eine andere Bedeutung. Hier verehren es die Gläubigen aufgrund der übernatürlichen Kräfte, die sie darin vermuten – es soll schlechte Einflüsse fernhalten.¹²²

V. 2 Afrikanisches Erbe und Analogien zwischen Afrika und der Neuen Welt

In *La encantada princesa María Lionza* lieferte Juan Pablo Sojo 1947 den ersten wissenschaftlichen Beweis für den immensen Einfluss, den die AfrikanerInnen auf den Kult hatten.¹²³ Der Autor konzentriert sich in erster Linie auf die *Yoruba*-Gottheiten, die durch die Sklaverei nach Amerika und so ins Pantheon der Maria Lionza drangen. Er behandelt außerdem die Natur, die sich sowohl die AfrikanerInnen als auch die VenezolanerInnen magisch und beseelt vorstellten. Beide Völkergruppen verehrten eine Vielzahl von Göttern und Göttinnen, die sie sich meist in Form von Busch- und Waldgeistern dachten. Auch Bracho widmet sich den Analogien, die zwischen den afrikanischen und indigenen Völkern existieren, und beschreibt diese anhand mehrerer Beispiele. So setzt er etwa *Changó* mit *Santa Bárbara* (der Heiligen Barbara), *Echú* mit *San Antonio* (dem Hl. Antonius) oder *San Benito* (dem Hl. Benedikt) und *Orula* mit *San Francisco de Asís* (dem Hl. Franz von Assisi) gleich.¹²⁴

Eine weitere wichtige Analogie zwischen AfrikanerInnen und der indigenen Bevölkerung Amerikas stellt die Trance dar. Beiden Völkern ist der Glaube an

¹²² Vgl. Edmundo Bracho, *María Lionza en Venezuela* (Caracas 2004), 28; Angelina Pollak-Eltz, *Las ánimas milagrosas en Venezuela* (Caracas 1989), 20; dies. (1994), 27f.

¹²³ Vgl. Juan Pablo Sojo, *La encantada princesa María Lionza*. In: *El País* (Caracas, 31. Oktober 1947).

¹²⁴ Vgl. Bracho, 40.

Besessenheit durch Geister gemein. Dieser Zustand wird auf den Seiten 124ff. noch detaillierter beschrieben.

Neben rhythmischem Trommeln, Gesängen und Tänzen sind auch Tieropfer afrikanischem Ursprung zuzuschreiben. Letztere sind vor allem in der *Santería* üblich, im Maria Lionza-Kult kommen sie nur selten vor. Dennoch werden sie in einzelnen Fällen durchgeführt.¹²⁵

Auch Pollak-Eltz beschäftigt sich mit den afrikanischen Relikten in der venezolanischen Volkskultur.¹²⁶ Sie weist darauf hin, dass sich keine geschlossenen religiösen Systeme in Venezuela erhalten hätten, weshalb die Feststellung, welche Elemente tatsächlich afrikanischer Herkunft sind, umso schwieriger ist. Im Gegensatz dazu fällt diese Unterscheidung im Fall von Kuba und Brasilien leichter, was auf folgenden Grund zurückzuführen ist: in diese beiden Länder kamen wesentlich mehr und wesentlich länger SklavInnen, da die Sklaverei erst Ende des 19. Jahrhunderts eingestellt wurde, während die letzten Sklaventransporte Venezuela 1798 erreichten.¹²⁷

Afrikanische Traditionen erhielten sich in Venezuela lediglich in synkretistischer Form, sie vermischten sich (vorwiegend) mit christlichen Elementen. Pollak-Eltz beschreibt:

“[...] hay que tomar en cuenta que ciertos rasgos típicos no son necesariamente de procedencia directa africana. Se trata más bien de instituciones y conceptos mágico-religiosos recreados en las Américas a base de tradiciones y conocimientos africanos.”¹²⁸

Im Laufe der Zeit gingen Erinnerungen an die alten Götter und Göttinnen ebenso verloren wie ureigene Gesänge in afrikanischer Sprache und traditionelle religiöse Rituale. Gelegentlich gelang bzw. gelingt es AnthropologInnen, die Spuren einzelner Überlieferungen zurückzuverfolgen und diese als ursprünglich afrikanisch zu

¹²⁵ Vgl. Mahlke, 117f.; Pollak-Eltz (1995), 20.

¹²⁶ Siehe dazu Angelina Pollak-Eltz, *Afrikanische Relikte in der Volkskultur Venezuelas* (Dissertation, Wien 1964); dies., *La religiosidad popular en Venezuela* (Caracas 1994), 21-24.

¹²⁷ Vgl. Pollak-Eltz (1994), 21; Reuter, 13.

¹²⁸ Pollak-Eltz (1984), 4.

identifizieren. Dies gestaltet sich jedoch äußerst schwierig, zumal die AfrikanerInnen beim Transport in die Neue Welt keine Paraphernalien (Glaubensgegenstände) mitnehmen durften und nur die wenigsten von ihnen religiöse SpezialistInnen waren, was einen Verlust der Rituale bzw. allgemein der eigenen Identität zur Folge hatte. Sobald die afrikanischen SklavInnen amerikanischen Boden betraten, waren sie gezwungen, sich an ein völlig neues Leben anzupassen.¹²⁹

Nichtsdestotrotz lässt sich das eine oder andere afrikanische Merkmal erkennen. Neben dem Glauben an einen allmächtigen Schöpfergott und an die *Yoruba*-Gottheiten nennt Pollak-Eltz als Beispiel hierfür die Rituale, die stark an heute übliche Maria Lionza-Séancen erinnern. Durch diese Riten sollen die Götter gnädig gestimmt werden und den Gläubigen Unterstützung bei ihren Problemen gewähren. Einen wesentlichen Bestandteil der Rituale bilden die Trommeln. Sie stammen ursprünglich aus Afrika, erfuhren im Laufe der Jahre allerdings einige Veränderungen, und so stellen sie in ihrer heutigen Form lediglich eine Variante der originalen *tambores* dar. Auch die bereits genannte Trance ist sowohl bei den AfrikanerInnen als auch den VenezolanerInnen von großer Bedeutung. Sie dient dazu, um mit höher gestellten Wesen in Kontakt zu treten. Was die Gottheiten selbst betrifft, so ging ein Großteil ihrer Namen verloren. Sie gerieten in Vergessenheit oder wurden als katholische Heilige weiterverehrt.¹³⁰

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass all diese Vermischungen indigener, afrikanischer und spanischer Religionsvorstellungen schlussendlich zu einer neuen 'Glaubensrichtung' führten, der die VenezolanerInnen in einer Art Volksreligiosität Ausdruck verliehen bzw. verleihen. Auf diese soll hier nicht näher eingegangen werden, einzelne Züge dieser Volksreligiosität lassen sich allerdings im Maria Lionza-Kult erkennen, der im dritten Teil der Arbeit (S. 56ff.) ausführlich behandelt wird.

¹²⁹ Vgl. Pollak-Eltz (1994), 21.

¹³⁰ Vgl. Pollak-Eltz (1984), 40; dies. (1994), 22ff.

VI. Afrika in Amerika – die Glaubensvorstellungen der Yoruba

VI. 1 Ursprünge und allgemeine Merkmale afrikanischer Religionen

Anhand der vorhin beschriebenen *cofradías* bzw. *irmandades* lässt sich sehr gut erkennen, dass diese bei der Synkretisierung afrikanischer und christlicher Glaubensvorstellungen eine wichtige Rolle spielten. Reuter geht hier sogar über den Begriff des Synkretismus hinaus und spricht von einer „Kreolisierung“¹³¹ der Religionen, da es zu einer Vermischung von schwarzen bzw. afrikanischen mit weißen bzw. europäischen Elementen kam. Die AfrikanerInnen verehrten Heilige, die zwar eine große Ähnlichkeit mit den katholischen Heiligen aufwiesen, aber im Grunde genommen beteten sie nach wie vor zu ihren eigenen Gottheiten. Besonders auf dem südamerikanischen Kontinent und im karibischen Raum kam es zu einer Vermischung von katholischen mit afrikanischen Religionselementen, die ganz entscheidend zur nachfolgenden Entwicklung beitragen sollte. Die *cofradías/irmandades* wurden dabei von den AfrikanerInnen als eine Art Alibi für die Verehrung der eigenen Gottheiten verwendet und waren ihren katholischen Pendants nicht unähnlich. Sie standen eng in Verbindung mit dem afro-katholischen Synkretismus und werden oft als dessen Wiege bezeichnet.¹³²

Als allgemeines Charakteristikum für afrikanische Religiosität lässt sich der Glaube an übernatürliche Kräfte festlegen. In nahezu allen Gegenden Afrikas wurden bzw. werden lokale Geister, besonders Busch- und Steppengeister, verehrt, neben denen auch eine Vielzahl an Gottheiten existiert. Über all diesen Wesen stand ein Schöpfergott – Pollak-Eltz bezeichnet ihn als „otiosen Himmels- und Schöpfergott Westafrikas“^{133 134}.

¹³¹ Reuter, 26.

¹³² Vgl. Reuter, 26ff.

¹³³ Pollak-Eltz (1995), 122.

¹³⁴ Vgl. Mahlke, 21; Pollak-Eltz (1995), 122.

In Bezug auf die religiösen Praktiken der AfroamerikanerInnen sind vor allem das Volk der Bantu und der *Yoruba* von Bedeutung. Der Glaube der Bantu konzentriert sich auf einen ausgeprägten Ahnenkult, bei dem die Geister als Mittler zwischen den Menschen und Übernatürlichem fungieren. Die *Yoruba*, die im heutigen Nigeria lebten und großen Einfluss auf den Maria Lionza-Kult hatten, verehrten die *Orishas*. Die *Orishas* haben alle eine bestimmte Eigenschaft und einen eigenen kultischen Bereich. Jeder Gottheit ist eine spezielle Farbe zugewiesen, ein bestimmter Tag in der Woche ist für ihre Verehrung vorgesehen, und einmal im Jahr findet ihr zu Ehren ein öffentliches Fest statt. Die Gläubigen schließen sich zu Gruppen zusammen und verehren ihre Götter und Göttinnen, von denen jede(r) eine(n) eigene(n) Schutzheilige(n) auswählt. Als Gegenleistung erwartet man von ihm/ihr Hilfeleistung bei Problemen. Ein *Babalawo*, ein Orakelpriester und Leiter einer Gruppe, vermittelt zwischen den Menschen und den *Orishas*, wenn diese sich in einem Medium manifestieren. Er interpretiert ihre Aussagen und Ratschläge, befragt bzw. wirft (siehe weiter unten) das Orakel und bildet den Nachwuchs aus. Um einer Kultgruppe beizutreten, muss man sich vorher einer Initiation unterziehen, die in den meisten Fällen mit hohen finanziellen Kosten verbunden ist.¹³⁵

Den Mythen zufolge sind alle *Orishas* untereinander verwandt, und je nach Alter und Prestige sind sie hierarchisch gegliedert. Die älteste Gottheit, *Ododuwa*, stellt die Muttergottheit dar, aus ihr entsprangen alle anderen *Orishas*. Sie ist die Gattin des mächtigsten *Orishas*, *Obtala*, der wiederum *Olorun*, dem Schöpfergott, bei der Erschaffung der Welt und der Gottheiten beistand. Bevor *Olorun* in den Himmel aufstieg, übertrug er *Obtala* die Macht auf Erden.

Eine wichtige Bedeutung im Glauben der *Yoruba* nimmt das Orakel *Ifá* ein. Damit wird das persönliche Schicksal eines Menschen – das *Odú* – bestimmt. Nicht nur die *Yoruba* wollen von *Ifá* die Zukunft erfahren, auch Gläubige aus anderen Religionen – Christen, Moslems und Kultisten – befragen es. Die bereits genannten *Babalawos* sind hierbei für die Auslegung des Orakels zuständig, sie lernen die komplizierten Formeln der Wahrsagekunst auswendig, was eine komplexe Aufgabe darstellt – insgesamt gibt es 196 Schicksalsmöglichkeiten. Ein *Babalawo* nimmt zunächst 16 Nüsse oder

¹³⁵ Vgl. Mahlke, 21; Pollak-Eltz (1995), 35f.

Muscheln in die Hand, die er leicht geöffnet über ein Brett gleiten lässt. Je nach dem, ob eine, zwei oder gar keine Nuss bzw. Muschel in der Hand zurückbleibt, werden Striche auf das Brett gezeichnet. Der Vorgang wird sieben Mal wiederholt, und nach insgesamt acht Würfeln wird das jeweilige Schicksal des Gläubigen gedeutet.¹³⁶

Neben den bereits genannten Gottheiten *Olorun*, *Oduduwa* und *Obtala* gibt es noch weitere Götter und Göttinnen, von denen die *Siete Potencias Africanas*, die „Sieben Afrikanischen Mächte“ die wichtigsten sind: *Chango*, *Ochun*, *Yemaya*, *Obtala*, *Eleggua*, *Ogun* und *Orunla*.

VI. 2 Der Einfluss der *Siete Potencias Africanas* auf den Maria

Lionza-Kult

Der Einfluss der *Siete Potencias Africanas* auf Venezuela ist bei weitem nicht so ausgeprägt wie ihr Einfluss auf die *Santería Cubana*, eine der bekanntesten synkretistischen Religionsausprägungen in Lateinamerika. Die *Santería* wurde bereits von vielen Seiten erforscht, auf sie wurde in der Wissenschaft sehr genau eingegangen. Da es sich um eine komplexe Religionsform handelt, kann und soll sie hier nicht näher ausgeführt werden, das würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Es soll lediglich der Einfluss behandelt werden, den sie über die *Siete Potencias Africanas* auf den Maria Lionza-Kult hatte.

Im Gegensatz zu Kuba, wo die Glaubensvorstellungen der *Yoruba* früh Fuß fassen und sich durchsetzen konnten, dauerte dieser Prozess in Venezuela länger. Hier wurden gerade einmal der Name und die grundlegenden Charaktereigenschaften der *Siete Potencias Africanas* übernommen. Die Herkunft der einzelnen *Orishas* wurde ebenso wenig hinterfragt wie ihre Aufgabenbereiche. Pollak-Eltz schreibt über die Kenntnis der venezolanischen Gläubigen über die Herkunft dieser Gottheiten:

¹³⁶ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 36.

“Los cultistas venezolanos aceptaron estas divinidades, sin saber nada de su origen y de su verdadera posición e importancia en la religión afrocubana.”¹³⁷

Im Gegensatz zum direkten Einfluss aus Afrika, der also eher gering war, war der indirekte, den die afrikanischen Götter und Göttinnen von Kuba aus auf Venezuela nahmen, wesentlich größer. Während und nach der Kubanischen Revolution (1953-1959) breitete sich die *Santería* durch die Exilkubaner in andere Länder aus, so auch nach Venezuela. Dadurch drang vor allem der Gebrauch von bunten Kerzen in den Maria Lionza-Kult ein.¹³⁸ Auch heute noch ist die *Santería* präsent: vor nicht allzu langer Zeit kamen Halsketten nach Venezuela, die je nach Farbe einen speziellen *Orisha* repräsentieren.¹³⁹ Auf die verschiedenen afrikanischen Einflüsse wird im folgenden Kapitel genauer eingegangen.

¹³⁷ Pollak-Eltz (1994), 159.

¹³⁸ Früher wurden ausschließlich weiße Kerzen verwendet. Der Gebrauch von bunten Kerzen drang zeitlich gesehen zwischen 1960 und 1970 ein. Vgl. Pollak-Eltz (2004), 57.

¹³⁹ Persönliche Beobachtungen; Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

Der Kult um Maria Lionza

I. Der Mythos

Man kann nicht mit genauer Sicherheit sagen, woher der Kult um Maria Lionza rührt. Um die Herkunft dieser Göttin ranken sich zahlreiche Mythen, die alle voneinander abweichen, einmal stärker, einmal schwächer.

Im Anschluss sollen all jene Versionen dargestellt werden, die in der Fachliteratur am häufigsten behandelt werden. Jeden einzelnen der bestehenden Mythen aufzugreifen bzw. ihn nur zu nennen, wäre für die vorliegende Arbeit unmöglich, da eine Unzahl an Fassungen existiert.

Bei den Mythen überwiegen je nach Überlieferung indigene oder spanische Elemente. Gelegentlich erfuhren die Legenden auch eine Vermischung dieser beiden Versionen, was eine schon damals existente Hybridität von Kulturen unterstreicht. Auch auf Überlieferungen afrikanischer Herkunft soll verwiesen werden. Im Folgenden soll auf die verschiedenen Fassungen eingegangen werden.

I. 1 Die Legenden

I. 1.1 Indigene Wurzeln

In den meisten Überlieferungen sind die Wurzeln Maria Lionzas im indigenen Venezuela zu finden. In diesem Kapitel sollen die gängigsten Versionen geschildert werden, wobei die wichtigsten AutorInnen besprochen werden sollen: Gilberto Antolínez, Angelina Pollak-Eltz, Beatrice Veit-Tané und Hermann Garmendia. Zuvor soll allerdings die Version erzählt werden, auf die sehr viele andere Legenden zurückgreifen: jene, in der von Yara, einer indigenen Prinzessin, die Rede ist.

a) Yara, Göttin der Natur und der Liebe

In einer der ältesten Versionen – wenn hier nicht gar von der Urform gesprochen werden kann – gehen die Wurzeln Maria Lionzas auf das 15. Jahrhundert zurück. Damals soll die indigene Bevölkerung Yaracuys, einem der insgesamt 22¹⁴⁰ Bundesstaaten Venezuelas, Yara, die Göttin der Natur und der Liebe, verehrt haben.¹⁴¹ Bei Yara handelt es sich um eine schöne indigene Prinzessin mit großen, grünen Augen, langen Wimpern, breiten Hüften und langen, glatten Haaren, die bis zur Hüfte reichten und in denen drei Blumen steckten. Sie roch nach Orchideen, hatte ein süßliches, gleichzeitig aber auch melancholisches Lächeln und war oft traurig. Der Legende zufolge wurde Yara von einer riesigen Anakonda vergewaltigt, die die Lagunen und Flüsse bewohnte und sich in die Prinzessin verliebte. Als die ortsansässigen Geister von der Untat der Schlange erfuhren, beschlossen sie, diese zu bestrafen. Sie ließen die Anakonda solange aufblähen, bis sie platzte. Danach machten sie Yara zur Herrin über die Seen, Flüsse und Wasserfälle, zur Beschützerin der Natur sowie zur Göttin der Liebe.¹⁴²

Nach der Eroberung Venezuelas durch die Spanier erfuhr der Mythos einige Änderungen. Es fand eine erste Synkretisierung statt, und katholische Elemente wurden in die Legende eingegliedert: Yara wurde mit dem Mantel der Jungfrau Maria dargestellt und hieß ab sofort *Nuestra Señora María de la Onza del Prado de Talavera de Nivar*. Im Laufe der Jahre sollte sich schließlich die Bezeichnung *María de la Onza* bzw. – aufgrund der phonetischen Verschiebung – *María Lionza* durchsetzen.¹⁴³

b) Version nach Antolínez

Die älteste Version, in der von Beginn an von einem Mädchen namens Maria die Rede ist und die indigenem Ursprung zuzuordnen ist, stammt von Gilberto Antolínez. Er veröffentlichte im Jahr 1939 in einem Zeitungsartikel den Mythos über Maria

¹⁴⁰ In Venezuela gibt es insgesamt 22 Bundesstaaten plus die Hauptstadt, die gelegentlich als eigener Bundesstaat angeführt wird. Daher ist oft von 23 Bundesstaaten die Rede.

¹⁴¹ LinguistInnen zufolge bedeutet Yaracuy *Ort Yaras*. Vgl. Gustavo Martín, *Magia y religión en la Venezuela contemporánea* (Caracas 1983), 117; www.gentiuno.com (Zugriff: 21. Mai 2007)

¹⁴² Vgl. www.gentiuno.com (Zugriff: 21. Mai 2007)

¹⁴³ Vgl. www.gentiuno.com (Zugriff: 21. Mai 2007)

Lionza, der zum Teil stark an die Urversion erinnert. Darin heißt es, dass – ähnlich wie bei Pollak-Eltz (siehe nachfolgende Version) – dem *Caciquen* (Häuptling) der Nivar¹⁴⁴ kurz vor der spanischen Eroberung eine Tochter mit grünen Augen geboren wurde. Der Häuptling war äußerst erstaunt über diese Tatsache, ließ aber nicht zu, dass das Mädchen – so wie es sein Stamm forderte – der Anakonda geopfert würde, die die Herrin über die Lagune nahe des Dorfes war. Deshalb ließ er seine Tochter an einem Ort verstecken, über den außer ihm und der Mutter des Mädchens nur die 22 Männer Bescheid wussten, die das Kind bewachten. Niemand erfuhr von dem Geheimnis, und so verstrichen die Jahre.

Eines Tages – das Mädchen war inzwischen zu einer schönen jungen Frau herangereift – hatten die Wachen einen seltsamen Traum: zu jener Zeit, als der Anakonda ihr jährliches Opfer – eine Jungfrau – dargebracht werden sollte, befand sich die Häuptlingstochter an dem See der Schlange. Im Spiegel des Wassers sah sie zum ersten Mal ihr hübsches Gesicht. Doch plötzlich erschrak sie: anstelle seiner Augen sah das Mädchen zwei tiefe, dunkle Löcher, die den Abgrund zur anderen Welt, der Welt der Götter und der Toten, darstellten. Da nahm das Unheil seinen Lauf: das Wasser begann wilde Wellen zu schlagen, und plötzlich erschien dort, wo die Augen des Mädchens sein sollten, ein Ungeheuer: die riesige Anakonda. Vor lauter Schreck ließ die junge Frau einen Schrei los, woraufhin der Traum ein jähes Ende fand und die 22 Männer erwachten. Als sie bemerkten, dass die *Caciquen*-Tochter verschwunden und nirgendwo zu finden war, liefen die Wachen zur Lagune. Aber auch dort konnten sie das Mädchen nicht entdecken. Sie sahen lediglich die Anakonda, die äußerst zufrieden mit ihrem Schwanz herumschlug und so das Wasser aufwirbelte, das in der Folge über die Ufer trat und das gesamte Umland überflutete. Die Nivar, die sich vorstellen konnten, was passiert war, flüchteten vor dieser schrecklichen Überschwemmung. Während indes alle Häuser, Tempel, etc. dem Erdboden gleichgemacht wurden, wurde die Schlange immer größer, bis sie schließlich platzte. Der Legende nach war die Anakonda, als sie starb, so lange, dass

¹⁴⁴ Antolínez spricht zwar von den *Nirguas*, in seinem Einleitungskapitel erklärt Manara aber, dass dieser Stamm entweder als *Nirguas*, *Niruas* oder *Nivar* bezeichnet wurde. Bei den Nivar handelt es sich um einen Indianer-Unterstamm der Jirajara, nach denen die heutige Siedlung Nirgua benannt ist, die etwa 60 Kilometer von der *Montaña sagrada de Sorte* – dem wichtigsten Ort im Maria Lionza-Kult – entfernt liegt. Vgl. Manara, 13.

sich ihr Schwanz in Sorte und ihr Kopf in Tacarigua (dem heutigen Valencia) – genau dort, wo heute der Hauptaltar der Kathedrale steht – befand.¹⁴⁵

In einer erweiterten Version aus dem Jahr 1945 berichtet Antolínez von der Vorankündigung des Unglücks: hier soll der *gran piache* oder *gran moján* (Medizinmann) die Nivar beim Tanz der Turas¹⁴⁶ gewarnt haben, dass einem *Caciquen* eines Tages eine Tochter mit einer seltsamen Augenfarbe geboren werden würde. Sobald dieses Mädchen in das Wasser der nahe gelegenen Lagune blicken würde, würde es seine Augen nicht sehen können. Außerdem würde eine riesige Anakonda auftauchen und den Untergang der Nivar besiegeln.

Nach dieser Verheißung knüpft Antolínez Erzählung an seine erste Version an: eines Tages wurde tatsächlich ein Mädchen mit grünen Augen geboren, das den Namen *Ojos de Agua* („Augen wie Wasser“) erhielt und das der *Cacique* verstecken und bewachen ließ. An dieser Stelle tritt bereits die erste Abweichung von der ursprünglichen Erzählung auf: die Häuptlingstochter wurde nicht nur von 22 männlichen sondern auch von 22 weiblichen Wachen – Jungfrauen – beschützt. Danach verläuft die Version wieder sehr ähnlich der ersten Legende: die Wachen hatten den zuvor beschriebenen Traum und wurden durch den Schrei des Mädchens geweckt. Es folgt derselbe Ablauf wie in der ersten Fassung. Am Ende tritt schließlich eine weitere Änderung auf bzw. führt Antolínez aus, was aus den BeschützerInnen der *Caciquen*-Tochter wurde: die 22 männlichen Wachen wurden zu 22 Flüssen, die 22 Jungfrauen zu 22 Inseln in der Nähe des heutigen Valencias. Was das Mädchen betrifft, so wurde es von *Ojos de Agua* in *Santa María de la Onza del Prado de Talavera de Nirgua* umbenannt.¹⁴⁷

c) Version nach Pollak-Eltz

Sehr viele Ähnlichkeiten zu den Fassungen von Antolínez finden sich in dem Mythos, den Angelina Pollak-Eltz erzählt. Auch sie geht davon aus, dass es sich bei Maria Lionza um ein indianisches Mädchen handelt, das dem Stamm der Caquetíos und

¹⁴⁵ Version nach Antolínez, zitiert nach Martín, 110ff.

¹⁴⁶ Der *Baile de las Turas* ist ein Fruchtbarkeitstanz der Indigenen, der jährlich am 23. und 24. September stattfindet.

¹⁴⁷ Version nach Antolínez, zitiert nach Manara, 14ff.

Jirajara¹⁴⁸ angehörte und eigentlich als *Doncella encantada de los Nivar*¹⁴⁹ („verzauberte Jungfrau von Nivar“) bezeichnet wurde. Die Legende nach Pollak-Eltz besagt Folgendes:

Noch bevor die spanischen Eroberer nach Venezuela kamen, wurde dem *Caciquen* der Nivar eine hellhäutige Tochter mit grünen Augen geboren. Da diese Merkmale nach alter Überlieferung Unglück verhießen, versteckten die Eltern das Kind, anstatt es – wie es eigentlich die Tradition erfordert hätte – töten zu lassen. Eines Tages, als das Mädchen bereits zu einer schönen jungen Frau herangewachsen war, lief es von zuhause weg und kam an einen See, der von einer Anakonda bewohnt wurde. Die Schlange verliebte sich in das Mädchen, holte es zu sich in den See und vergewaltigte es. Gott wollte die Anakonda für ihre Tat bestrafen, also blähte er sie so lange auf, bis sie platzte. Durch das Anschwellen der Schlange trat der See über die Ufer, was in der Folge zu einer Überschwemmung führte, bei der das gesamte Dorf und mit ihm auch der Stamm der Jirajara ausgelöscht wurde.¹⁵⁰ Das Indianermädchen selbst wurde nach dem Tod der Anakonda zur Schutzpatronin über Flora und Fauna, zur

„[...] spirituellen Hüterin der Vegetation, der Wasserstellen und Waldtiere und lebt in der Legende als Maria Lionza fort“^{151, 152}.

d) Version nach Veit-Tané

Beatrice Veit-Tané spricht bei ´ihrer´ Maria Lionza von einer schönen Königin der Caquetíos, die mediale Fähigkeiten besaß und imstande war, Krankheiten zu heilen und die Zukunft vorherzusagen. Sie praktizierte einen Kult, der zeitlich gesehen vor der Eroberung Amerikas durch die Spanier ausgeübt wurde und dem sie – als Tochter

¹⁴⁸ Die Jirajara und Caquetíos gehörten dem Stamm der Arawak an und lebten zeitlich gesehen im Venezuela vor der Eroberung durch die Spanier. Die Caquetíos waren vorwiegend in den heutigen Bundesstaaten Falcón, Lara und Yaracuy anzutreffen und breiteten sich nach Süden, Richtung Antillen nahe Curacao, Aruba und Bonaire aus. Die Jirajara lebten hauptsächlich in der Gegend von Coro, Barquisimeto und den Bundesstaaten Táchira und Trujillo. Vgl. Rafael A. Strauss, *El Tiempo Prehispánico de Venezuela* (Caracas 1992), 125, 136.

¹⁴⁹ Pollak-Eltz (1964), 256.

¹⁵⁰ In ihrer Dissertation aus dem Jahr 1964 schreibt Angelina Pollak-Eltz noch, dass das Volk geflohen wäre, 1995 hingegen berichtet sie, dass der gesamte Indianerstamm ums Leben gekommen wäre. Vgl. Pollak-Eltz (1964), 256f.; dies. (1995), 123f.

¹⁵¹ Pollak-Eltz (1995), 124.

¹⁵² Version nach Pollak-Eltz, zitiert nach Martín, 113f.; vgl. Pollak-Eltz (1995), 124.

des *Caciquen* ihres Stammes – als Priesterin vorstand.¹⁵³ Neben ihren medialen Fähigkeiten besaß sie eine weitere besondere Gabe: ihre außergewöhnliche Liebe zu den Menschen. Als sie sehen musste, dass ihr Stamm den spanischen Konquistadoren ausgeliefert wurde, floh sie in die Berge. Von ihrem eigenen Volk als „bruja y loca“¹⁵⁴ („Hexe und Verrückte“) bezeichnet, starb sie schließlich einsam und allein.¹⁵⁵

In einer zweiten, etwas abgeänderten Fassung Veit-Tané ist ebenfalls die Rede von den medialen und heilenden Fähigkeiten einer indigenen Prinzessin, die die Tochter des *Caciquen* war. Ebenso wie in der ersten Version war sie eine Priesterin und wurde – so wie es für die damaligen Priester bzw. Herrscher üblich war – von einem gebändigten Tier begleitet: einmal war es ein Tapir, einmal ein Jaguar. Die Jahre vergingen, und so kam schließlich der Tag, an dem sie starb. Als kurz nach ihrem Tod die spanischen Eroberer ins Land kamen, erschien die Prinzessin ihrem Volk, um ihm Mut zuzusprechen und es vor den Spaniern zu schützen. Auch die spanischen Missionare sahen ihre Erscheinung und versuchten, die indigene Bevölkerung davon zu überzeugen, dass es sich um die Jungfrau Maria handelte. Doch das Volk ließ sich nicht davon abbringen, dass es sich um ‘ihre’ Prinzessin handelte, erschien sie doch jedes Mal in Begleitung eines Jaguars, im Spanischen *onza* genannt. Dieser Umstand führte nach und nach dazu, dass die Prinzessin ihren ursprünglichen Namen verlor und von ihrem Volk *María de la Onza*, „Maria des Jaguars“, genannt wurde. Allmählich wich auch diese Bezeichnung, und es setzte sich eine Art Kurzform durch: *Maria Lionza*.¹⁵⁶

e) Weitere Versionen indigenen Ursprungs

Auch Francisco Tamayo spricht in Anlehnung an die Urversion von einer “diosa caribe Yara”¹⁵⁷. In seiner Erzählung wird Yara als Männerverführerin dargestellt, die durch ihren Gesang Männer in ihren Unterwasser-Palast lockt, um sie dort zu besitzen.¹⁵⁸

¹⁵³ An dieser Stelle soll auf den erblichen Status eines *Caciquen* erinnert werden (siehe S. 34f.).

¹⁵⁴ Beatrice Veit-Tané, *María Lionza y yo* (Caracas 1975), 26.

¹⁵⁵ Vgl. Veit-Tané, 25f.

¹⁵⁶ Version nach Veit-Tané, zitiert nach Manara, 63f.

¹⁵⁷ Tamayo, zitiert nach Martín, 117.

¹⁵⁸ Version nach Tamayo, zitiert nach Martín, 117f.

Ebenfalls als indigene Prinzessin bzw. Königin dargestellt wird Maria Lionza in der Überlieferung Hermann Garmendias. In dieser Legende gehörte sie dem Stamm der Caquetíos und nicht dem der Jirajara an. Der Autor beschreibt sie als

“[...] reina caquetía que teniendo facultades mediúnicas se instaló en la montaña como oráculo. Luchó contra los conquistadores en defensa de la raza indígena. Más tarde fue tildada de loca y desapareció. Pero luego tomó ‘fuerzas telúricas’ convirtiéndose en una divinidad.”¹⁵⁹

I. 1.2 Spanische Versionen

Von Garmendia gibt es eine zweite Version, in der Maria Lionza als Tochter spanischer Einwanderer gilt. Darin heißt es, dass die etwa 15-Jährige eines Tages ihren Eltern davonlief und an einen See kam. Als das Mädchen darin badete, wurde es Opfer eines Zaubers, bei dem es in die naheliegenden Bergen gebracht, versteckt und gefangen gehalten wurde. Doch es hatte Glück: ihm gelang die Flucht, an der ein Jaguar beteiligt war. Unter seinem Schutz reifte das Mädchen zu einem Wesen heran, das magische Kräfte entwickelte: *María de la Onza*, „Maria des Jaguars“, bzw. *Maria Lionza*.¹⁶⁰

Eine weitere Überlieferung, in der es sich ebenfalls nicht um ein indianisches Mädchen sondern um eine Maria Lionza mit europäischen Wurzeln handelt, stützt sich auf ein Dokument, das im Jahr 1750 im Bundesstaat Lara gefunden wurde. Diesem Schriftstück zufolge war Maria Lionza eine Spanierin namens Maria Alonzo¹⁶¹, die sehr reich und ihre Schätze in unterirdischen Höhlen in den Bergen von Sorte versteckt habe. Aufgrund ihrer Reichtümer nannte man sie *María de la Onza*, „Maria der Unze, des Goldes“. Damit sich die Menschen um sie herum nicht ihrer Reichtümer bemächtigten, erfand sie Geschichten, die ihr Umfeld in Angst und Schrecken versetzen und von Sorte fernhalten sollten.¹⁶²

I. 1.3 Vermischung indigener und spanischer Elemente

In wiederum anderen Überlieferungen kommen sowohl indigene als auch fremde, vorwiegend christlich-katholische Elemente vor. In einer solchen Version lief ein

¹⁵⁹ Hermann Garmendia, *El Mito de María Lionza* (Barquisimeto 1964), 61.

¹⁶⁰ Vgl. Hermann Garmendia, *María Lionza. Ángel y demonio* (Caracas 1980), 57.

¹⁶¹ Sowohl die Schreibweise *Alonzo* als auch *Alonso* ist gebräuchlich.

¹⁶² Vgl. Eberhard, 45f.; Martín, 149.

Mädchen seinen Eltern weg und wuchs allein in einer Höhle unter dem Schutz der Gottesmutter auf. Es wurde auf den Namen „Königin Maria Lionza, Königin der Berge“¹⁶³ getauft. Gott trug ihm auf, Gutes auf der Erde zu tun und stattete es dafür mit außergewöhnlichen Fähigkeiten aus. Obwohl das Mädchen in diesem Mythos weiß war, wurde es gleichzeitig *Reina de los indios*, „Königin der Indios“, genannt.¹⁶⁴

Eine andere äußerst interessante Version schildert der Bulgare Assen Trayanoff, der 1924 als Soldat nach Venezuela kam und an 13 Expeditionen ins Guayana-Hochland teilnahm. Er sammelte Daten, um eine Landkarte über diese bis dahin noch kaum erforschte Region zu erstellen. Dies gelang ihm allerdings nicht, und so kehrte er 1939 völlig frustriert nach Bulgarien zurück, wo er ein Jahr nach seiner Rückkehr starb. Während seines Amerika-Aufenthalts schien er mit dem Maria Lionza-Kult in Berührung gekommen zu sein, denn am 3. April 1930 veröffentlichte er einen Artikel in der Zeitung *Upata*. Darin beschreibt er Maria Lionza als außergewöhnlich schöne Frau, halb indigen, halb weiß, und bezeichnet sie außerdem als die Tochter von Atahualpas Enkel – also als dessen Urenkelin –, was nach Meinung des Autors ihren Status als Stammesführerin rechtfertigen würde.¹⁶⁵ Um diese Version verstehen zu können, muss man mit dem Werk Sir Francis Raleighs¹⁶⁶ vertraut sein, der 1596 einen Bericht über die damalige Situation in Peru verfasste. Ihm zufolge floh Tupac Amaru, der Neffe Atahualpas, bei der Ankunft der Spanier ins Amazonasgebiet, begleitet von 40 000 Gefolgsleuten, die mit Gold bepackt waren. In der Gegend der heutigen Guayanas gründete er das berühmt berüchtigte *El Dorado*. Alle diese Erlebnisse hielt Sir Francis Raleigh in seinem Buch fest, das in Europa großen Andrang fand und von jemandem wie Trayanoff vermutlich gelesen wurde. Daraus erklärt sich auch, weshalb Trayanoff von einer Maria Leonza¹⁶⁷ spricht, die Atahualpas Urenkelin war und aus der Verbindung von Atahualpas Enkel mit einer weißen Frau aus dem brasilianischen Amazonasgebiet hervorging.¹⁶⁸

¹⁶³ Juanita, zitiert nach Martín, 149.

¹⁶⁴ Diese Erzählung stammt von Juanita, der *guardia de Sorte*; zitiert nach Martín, 149.

¹⁶⁵ Version nach Tamayo, zitiert nach Manara, 24.

¹⁶⁶ Manara spricht einmal von einem Sir *Francis* Raleigh, ein anderes Mal von einem Sir *Walter* Raleigh. Tatsächlich hieß der Mann *Francis* Raleigh.

¹⁶⁷ Oftmals wird Maria *Lionza* als Maria *Leonza* bezeichnet.

¹⁶⁸ Version nach Trayanoff, zitiert nach Manara, 24f.

Bei der eben beschriebenen Version handelt es sich um Trayanoffs erste, jedoch nicht einzige Fassung über Maria Lionza. Auf seine zweite Darstellung soll jedoch nicht eingegangen werden, da sie vielmehr wie ein persönliches Erlebnis des Autors und weniger wie ein Mythos über Maria Lionza wirkt.

I. 1.4 Afrikanische Herkunft

Neben all den bisher geschilderten Legenden existieren einige, wenn auch wenige Versionen, die die Herkunft Maria Lionzas afrikanischen Religionsvorstellungen zuschreiben. So etwa weist Juan Pablo Sojo auf die Ähnlichkeit Maria Lionzas mit der in Afrika bekannten *Yoruba*-Gottheit Yemanayá, der Göttin des Wassers, hin.¹⁶⁹ Er äußert sich positiv über den kulturellen Einfluss, den Afrika auf den yaracuyanischen Mythos hat – etwas, was zum damaligen Zeitpunkt völlig unüblich war. Die Glaubensvorstellungen der *Yoruba*, die über den Sklavenhandel nach Amerika, in diesem Fall nach Venezuela, gelangten (siehe S. 52ff.), schlugen sich Sojo zufolge nach im Maria Lionza-Kult nieder. Er macht auf die Analogien zwischen dem Volk der *Yoruba* und den Ureinwohnern Venezuelas aufmerksam und betont vor allem ihre ähnliche Auffassung über die Natur: sowohl die indigene Bevölkerung Venezuelas, als auch die afrikanischen Stämme stellen sich diese magisch beseelt – animistisch – vor. Sojo verweist zudem auf die einander stark ähnelnden Götter und Göttinnen und Geister und nennt als Beispiel die *Yoruba*-Gottheit Eshú, die er mit dem im Maria Lionza-Kult bekannten Don Juan del Odio vergleicht. Beide zeichnen sich durch ihren böswilligen Charakter aus. Ebenso nennt er den afrikanischen Gott der Mitgift und Hochzeiten, Osho-oshú, welcher sein venezolanisches Pendant in Ezequías, der Ansprechperson für alle Verliebten, findet. Kpokpó, der afrikanische Wächter über den Eingang, entspricht Francisquito, der das Tor von Maria Lionzas Palast bewacht. Dies sind nur einige Beispiele, die Sojo zufolge die ähnlichen Aufgabenbereiche der *Yoruba*- und der Maria Lionza-Gottheiten verdeutlichen.¹⁷⁰

Sojo macht aber nicht nur auf den afrikanischen Einfluss sondern auch auf die Spanier aufmerksam, die ebenfalls „magische Elemente in ihrem kulturellen Gepäck bei sich trugen“¹⁷¹. Diese – ebenso wie die einzelnen afrikanischen Einflüsse – sollen hier

¹⁶⁹ Vgl. Juan Pablo Sojo, La encantada princesa María Lionza. In: El País (Caracas, 31. Oktober 1947).

¹⁷⁰ Sojo, zitiert nach Bracho, 37. und nach Manara, 36.

¹⁷¹ Manara, 37.

nicht näher ausgeführt werden, dieses Thema wurde bereits im Teil über Venezolanische Geschichte in ausführlicher Form behandelt.

Abschließende Worte

Abschließend zu diesem Kapitel über die verschiedenen Mythen über Maria Lionza lässt sich sagen, dass sich in nahezu jeder Version eine Vermischung von Merkmalen verschiedenen Ursprungs findet. Die afrikanischen Elementen kamen durch die Sklaverei nach Venezuela und drangen in Form der *Yoruba*-Religion in den Kult ein; die Spanier brachten bei der Eroberung der Neuen Welt christliche Elementen mit, wobei hier vor allem auf die Ähnlichkeit Maria Lionzas mit der Jungfrau Maria hingewiesen sein soll. Sie erschien den Bewohnern von Guanare (Bundesstaat Portuguesa) vor über 350 Jahren und wird seither als *Virgen de Coromoto* verehrt.¹⁷² Ab diesem Zeitpunkt wird Maria Lionza immer wieder mit der Jungfrau von Coromoto in Verbindung gebracht bzw. teilweise sogar mit ihr identifiziert. Eberhard fasst zusammen – für ihn besteht

„[...] Grund zur Annahme, daß (sic.) die Wurzeln dieser mythologischen Figur in der Geister- und Göttervorstellung der Indios, möglicherweise der Jirajaras oder Caquetíos, zu finden sind, und durch Missionierung einerseits und Camouflage andererseits auf diese Weise María Lionza entstanden ist. Möglich scheint auch, dass eine historische Gestalt, wie die erwähnte María Alonzo, etwa durch Mildtätigkeit Einfluss auf die Legendenbildung hatte.“¹⁷³

Die Tatsache, dass keine Einheitsversion über den Mythos Maria Lionza existiert, liegt unter anderem darin begründet, dass die verschiedenen Fassungen mündlich weitererzählt wurden und bei ihrer Überlieferung immer wieder leichte Abänderungen durch ihren Erzähler/ihre Erzählerin erfuhren – sei dies nun bewusst oder unbewusst. Sehr viele der Legenden gehen dabei auf Gilberto Antolínez, der sich als eine der ersten Personen mit dem Mythos um die Königin von Sorte beschäftigte, zurück. Auch Beatrice Veit-Tané, die sich selbst als *gran sacerdotista* oder *gran chamana* (siehe S. 189f.) bezeichnete, spielt eine wichtige Rolle. In den schriftlichen Reproduktionen ihrer Versionen wurden von den jeweiligen AutorInnen

¹⁷² Auf die Ähnlichkeit Maria Lionzas mit der Jungfrau Maria bzw. mit der Jungfrau von Coromoto wird in dieser Arbeit noch genauer eingegangen (siehe S. 94ff.).

¹⁷³ Eberhard, 47.

Abänderungen der ursprünglichen Fassung vorgenommen. Folglich darf also nicht vergessen werden, dass hinter jeder einzelnen Legende über Maria Lionza ein Autor/eine Autorin steht, der/die nahezu immer seine/ihre persönliche Note in seine/ihre Version einfließen hat lassen. Darauf weist auch die venezolanische Anthropologin Daisy Barreto hin:

“[...] hay un ‘autor’ detrás de cada versión, hay una conciencia individual, que se separa de la oralidad pero sigue expresándose mitopoyéticamente.”¹⁷⁴

Von welcher Legende auch immer die Rede sein mag, beinahe in jeder treffen Kulturen aufeinander – seien es nun indigene, europäische oder afrikanische –, die alle zusammen den Mythos um Maria Lionza ausmachen. Draskovich beschreibt treffend:

„In den Mythen finden sich [...] Parallelen zu indianischen Wassergottheiten und Wildfrauen wie der Yara [...] im Amazonas; María Lionza wird aber auch mit Yemanaya, einer Wassergottheit der Yoruba, in Verbindung gebracht [...]. Der Ursprung dieser Göttin könnte aber auch eine historische Gestalt wie die erwähnte María Alonzo sein, die durch besondere Großzügigkeit zur Legendenbildung beigetragen hat, aber auch der Einfluß (sic.) der katholischen Kirche darf nicht geringgeschätzt werden.“¹⁷⁵

Am Ende dieses Kapitels soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass es sich bei den hier besprochenen Mythen lediglich um eine Auswahl handelt. Insgesamt existiert eine Unmenge an Legenden (in seinem Buch *Magia y religión en la Venezuela contemporánea* behandelt Martín allein 18 verschiedene Mythen, die er über 50 Seiten lang beschreibt¹⁷⁶), die sich teils sehr stark ähneln und teils auch sehr stark voneinander abweichen.

¹⁷⁴ Daisy Barreto, *María Lionza. Mito e Historia* (Trabajo de Ascenso a la categoría de Asistente, Caracas 1987), 28.

¹⁷⁵ Maria Draskovich, *Ave! Maria? Marienverehrung an Hand ausgewählter Beispiele in Andalusien und in der Neuen Welt. Ein Beitrag zur Volksfrömmigkeitsforschung* (Diplomarbeit, Wien 1992), 183.

¹⁷⁶ Siehe dazu Martín, 109-158.

I. 2 Mythendeutung und Mythenforschung

Einleitend zu diesem Kapitel soll auf den Unterschied zwischen den Begriffen *Mythendeutung* und *Mythenforschung* eingegangen werden. Während es bei der *Mythendeutung* um die Analyse von Metaphern, die in der Legende vorkommen, geht, befasst sich die *Mythenforschung* mit dem historischen Wahrheitsgehalt der einzelnen Fassungen und der darin auftretenden Person der Maria Lionza.

I. 2.1 Mythendeutung

Wenn man die einzelnen Mythen genauer betrachtet, so fällt auf, dass in jeder Version, in der Maria Lionza indigenen Ursprungs vermutet wird, eine Schlange auftaucht. Eberhard untersuchte dieses Phänomen und kam zu folgendem Schluss, der äußerst logisch und plausibel scheint: er vermutet in beiden Figuren – der Maria Lionza und der Anakonda – eine christliche Symbolik, wobei das junge Mädchen für das Gute und Unschuldige steht, während die Schlange im Gegensatz dazu das Böse verkörpert. Das Aussterben des Indianerstammes führt Eberhard auf äußere Einflüsse zurück. Er sieht die Spanier als auslösendes Moment, denn bis zu ihrer Ankunft lebten die Stämme Venezuelas in Frieden und bildeten eine intakte Gemeinschaft. In jedem indigenen Mythos löst die Schlange, die symbolisch für die Konquistadoren steht, schließlich den Untergang des Stammes aus.¹⁷⁷

Von anderen AutorInnen und WissenschaftlerInnen finden sich keine Interpretationen über die verschiedenen Mythen der Maria Lionza. Sie setzen sich zwar mit ihrer Person, nicht aber mit den Geschehnissen in den einzelnen Legenden auseinander, und so wird weder auf die Symbolik der Schlange noch auf die Ausrottung eines ganzen indigenen Stammes eingegangen.

I. 2.2 Mythenforschung

Zur Mythenforschung gibt es im Gegensatz zur Mythendeutung wesentlich mehr Material. So setzte sich die bereits genannte Daisy Barreto während ihrer Forschungen sehr intensiv mit der Mythenbildung im Maria Lionza-Kult auseinander. Sie kam zu dem Schluss, dass der Kult seinen Ursprung nicht unbedingt bei den

¹⁷⁷ Vgl. Eberhard, 42.

Stämmen der Jirajara oder Caquetíos haben muss, auf die mehrere Legenden zurückgehen und deren Versionen auch heute noch weit verbreitet sind. Im Zuge ihrer ethnohistorischen und archäologischen Untersuchungen über diese Stämme gelangte Barreto zu dem Ergebnis, dass es keinen direkten Nachweis für die Existenz einer indigenen Göttin namens Maria Lionza gibt.¹⁷⁸ Dennoch befindet sie es für äußerst wahrscheinlich, dass Elemente aus uralten indigenen Kulturen überlebt haben wie z.B.

“[...] la creencia en espíritus que habitan en zonas acuáticas; la adoración y respeto por entidades que actúan como guardianes de la naturaleza; la persistencia que se observa en relación a la geografía de los espacios sagrados (ríos, montañas, lagunas, etc.).”¹⁷⁹

Bruno Manara, ein venezolanischer Sprachwissenschaftler, beschäftigte sich ebenfalls sehr genau mit den zahlreichen Mythen, die sich um die Herkunft Maria Lionzas ranken. Auch seine Untersuchungen ergaben, dass es keine Nachweise für die tatsächliche Existenz einer Person namens Maria Lionza gibt, gleichzeitig bekräftigt er aber – ebenso wie Gilberto Antolínez – , dass es sich hier um den einzigen Kult indianischen Ursprungs handelt, der allen äußeren und politischen Repressionen gehalten hat.¹⁸⁰

Wenn man sich mit der Frage beschäftigt, wer denn nun tatsächlich hinter dem Mysterium Maria Lionza steht – eine Spanierin, eine indigene Häuptlingstochter oder gar eine afrikanische Gottheit – so sehen viele WissenschaftlerInnen ihre Herkunft am wahrscheinlichsten in der Maria Alonso. Der Grund dafür könnte in jenem Dokument zu finden sein, das im Bundesstaat Lara gefunden wurde und auf das 18. Jahrhundert datiert. Auch Manara zieht diese Möglichkeit in Betracht, er vermutet den Ursprung der Königin am ehesten in der Maria Alonso von Barquisimeto oder aber in der María Alonso de Nirgua. Bei seiner Annahme stützt er sich auf eine Aussage des Geistes Guaicaipuro, der in einer Séance behauptete, Maria Lionza wäre die Tochter spanischer Einwanderer gewesen.¹⁸¹

¹⁷⁸ Vgl. Barreto (1987), 27.

¹⁷⁹ Barreto (1987), 35.

¹⁸⁰ Vgl. Manara, 45.

¹⁸¹ Vgl. Manara, 84.

Als Gegenbeispiel dazu soll eine andere Séance genannt werden, die im August 1982 im Haus eines gewissen Gregorio Camacho in San Felipe stattfand. Hier handelt es sich um ein Medium, das eigenen Angaben zufolge von Maria Lionza höchstpersönlich den Namen *Jefe de los Espíritus*, „Herr über die Geister“, erhielt. Camacho, der 1915 geboren wurde, behandelte zur damaligen Zeit die Krankheiten und Probleme älterer Personen aus der Nähe von Chivacoa. Viele von ihnen gaben an, Maria Lionza gekannt zu haben. Dies würde bedeuten, dass die Königin nicht als Maria Alonso im 18. Jahrhundert in Barquisimeto bzw. als María Alonso de Nirgua gelebt hätte sondern vermutlich gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der Gegend von Chivacoa.¹⁸²

Die Frage, wer Maria Lionza tatsächlich war und wann bzw. ob sie überhaupt lebte, kann demzufolge nicht mit Sicherheit beantwortet werden.

¹⁸² Vgl. Manara, 79.

II. Historischer Hintergrund zum Maria Lionza-Kult

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der historischen Entwicklung des Kults, vor allem mit dessen Entstehung und seinen weiteren Ausformungen. Bevor jedoch auf die Geschichte des Kults selbst eingegangen wird, soll festgehalten werden, dass die Rahmenbedingungen – seien sie nun politischer oder gesellschaftlicher Natur – nicht vergessen werden dürfen, da sie ganz allgemein prägend für die Entwicklung eines Landes waren und speziell in diesem Fall Auswirkungen auf den Maria Lionza-Kult hatten bzw. haben. Es handelt sich hier um eine Religion

“[...] que asimila [...] las circunstancias históricas, en este caso generadas por las creaciones y percepciones provenientes de la élite o clase dominante.”¹⁸³

Des Weiteren werden in dieses Kapitel zwei Exkurse eingebracht, von denen der eine auf die Präsidenten, die sich mit dem Kult beschäftigten, eingeht und der andere die Rolle der Maria Lionza in der Kunst zum Inhalt hat.

II. 1 Entstehung des Kults

Wann genau der Kult um Maria Lionza entstand, kann heute nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden, da keine bzw. kaum schriftliche Aufzeichnungen existieren. Die ersten Schätzungen beziehen sich auf zahlreiche Mythen, die etwa in die Zeit der Eroberung des (latein)amerikanischen Kontinents durch die Spanier einzuordnen sind. Ob diese jedoch als Zeugnis dafür gewertet können, dass bereits im 15. Jahrhundert ein Kult existierte, bei dem die BewohnerInnen des heutigen Bundesstaats Yaracuy im zentral-westlichen Teil Venezuelas eine indigene Göttin verehrten, muss in Frage gestellt werden. Es konnten keine konkreten Beweise dafür gefunden werden, dass zu dieser Zeit tatsächlich schon Rituale durchgeführt wurden. Zeugnis für solche Séancen gibt es beginnend mit dem 20. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, weshalb

¹⁸³ Daisy Barreto, La antropología a prueba de la historia (Trabajo de Ascenso a la categoría de profesor Agregado, Caracas 1994), 25.

die chronologische Aufarbeitung des Kults in der vorliegenden Arbeit erst in dieser Zeit einsetzt.

Allerdings soll auf das Bestehen von drei schriftlichen Dokumenten – Manara datiert diese auf die Jahre 1604, 1750 und 1853¹⁸⁴ – über einen indigenen Kult aufmerksam gemacht werden, der im Venezuela des 18. Jahrhunderts praktiziert wurde. Auf diese Schriftstücke verweist auch Clarac de Briceño:

“Acerca del origen del culto mismo, no existen documentos escritos al respecto, menos tres referencias en el Archivo Nacional (Caracas), una en el Tomo XII/94 (siglo XVIII) que trata de un culto que se llevaba a cabo en tres cuevas y en las montañas cerca de Chivacoa (Estado Yaracuy); las otras, en los Tomos VIII/200 y VII/165, tratan de ciertos cultos en las minas de oro de Sanare y del Tocuyo, donde la gente ‘pacta con el diablo’.”¹⁸⁵

Allerdings gibt es keine eindeutigen Hinweise darauf, dass es sich hier de facto um den Maria Lionza-Kult handelt.

II. 2 Die Geschichte des Kults

Anfang des 20. Jahrhunderts kam es vor allem unter lateinamerikanischen Intellektuellen zu einer Rückbesinnung auf ureigene Elemente:

“[Los intelectuales] Buscan la reivindicación de los valores autóctonos y patrios. Se produce el rescate y valorización de las tradiciones indígenas, negras y de los próceres de la independencia.

A este respecto, la vinculación que existió entre el nacionalismo y la búsqueda por parte del Estado de crear nuevos valores (mecanismo/de control social) surge:

“... como algo necesario o al menos útil, para la sociedad, la creación de un nuevo culto, del culto a los héroes que formarían una especie de ‘religión de patriotismo’ que sea el que mantenga vivo el sentimiento nacional de un pueblo, y sea en definitivo uno de los pilares en los cuales se apoya al Estado en el ejercicio de su poder”.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Vgl. Manara, 77.

¹⁸⁵ Clarac de Briceño, zitiert nach Martín, 155.

¹⁸⁶ Barreto (1987), 64f.

Trotz seines unbekannten Ursprungs werden die Anfänge des Kults in indianischen Mythen und schamanistischen Heilpraktiken vermutet. Dank AnthropologInnen, die sich mit dem Thema Religion beschäftigten, ist heute bekannt, dass Anfang des 20. Jahrhunderts eine Vielzahl an indigenen religiösen Bräuchen und Kulturen in Venezuela in Bezug auf Naturgeister, Bewohner von verzauberten Flüssen und Brunnen, etc. bestand. Es lassen sich aber auch Spuren des französischen Spiritismus (siehe S. 26ff.) erkennen.¹⁸⁷

II. 2.1 Die Anfänge – die Jahre 1920 bis 1935

Allem Anschein nach kamen die ersten *Marialionzistas* oder *Mariolionceros* – wie die AnhängerInnen des Kults genannt werden – in den 1920er Jahren aus der Gegend von San Felipe (siehe Abb. 2) im Bundesstaat Yaracuy nach Caracas, um dort ein spiritistisches Zentrum zu eröffnen. In San Felipe wird auch der Ursprung der Bewegung vermutet – Antolínez berichtet von einem spiritistischen Ritual aus den 1930er Jahren, dem er beiwohnte und das Ähnlichkeiten mit einer kardecistischen Sitzung aufwies.¹⁸⁸



Abb. 2: Aktuelle Karte Venezuelas

¹⁸⁷ Vgl. Brazón Hernández, 64; Pollak-Eltz in Buche (Hg.), 236f.

¹⁸⁸ Vgl. Gilberto Antolínez, *El Mito de María Lionza* (Manuskript, 1950); zitiert nach Pollak-Eltz (2004), 36.

In der Anfangsphase des Kults geht es noch weniger um eine Göttin bzw. Königin Maria Lionza als vielmehr um eine

“[...] india muy atractiva y sensual [...] protectora de la naturaleza, ‘madre de las aguas’ que, en las profundidades habita en forma de culebra anaconda”.¹⁸⁹

Barreto spricht hier also noch nicht von Maria Lionza sondern ganz allgemein von einer indigenen Frau. Im Gegensatz dazu behauptet Antolínez, dass die Person Maria Lionza in den 1920er Jahren bereits sehr wohl namentlich verehrt wurde. Damals soll ein gewisser Jesús Mercedes Guédez die Sekte *Kristios Orionicus Atlantes* gegründet haben, weil er Liebesprobleme hatte. Diese Sekte soll unter dem Schutz Maria Lionzas gestanden haben.¹⁹⁰ Von der Zeit davor gibt es keine Dokumentation über die Existenz eines Maria Lionza-Kults.

Mit den Präsidenten Cipriano Castro (1899-1908) und Juan Vicente Gómez (1908-1935) begann der eigentliche Aufschwung des Kults. Jacqueline Clarac de Briceño zufolge waren beide Anhänger eines indigenen Kults, welcher der Maria Lionza-Kult gewesen sein könnte (“[...] por ser ellos también creyentes de sus [de María Lionza] poderes.”¹⁹¹). Vor allem Gómez dürfte dem Kult ziemlich zugetan gewesen sein, da er eine Geliebte – *La Española* – gehabt haben soll, die eine bedeutende Priesterin gewesen sein und die Maria Lionza-Bewegung in Militärkreisen verbreitet haben soll. Sie soll die Königin immer wieder um Unterstützung angerufen haben – “para no perder los favores del dictador de Maracay”¹⁹². In Maracay, der eigentlichen Hauptstadt während der Diktatur von General Gómez, verbreitete sich der Kult in den 1920er Jahren daher recht schnell. Allmählich erwachte auch das Interesse der Presse und der Öffentlichkeit, die sich nach und nach für das relativ unbekannte Phänomen zu interessieren begannen.¹⁹³ Ende der 1930er, Anfang der 1940er Jahre erschienen in den Massenmedien verschiedene Publikationen zum Thema Maria Lionza. Erwähnenswert ist vor allem der bereits genannte Artikel von Gilberto Antolínez aus

¹⁸⁹ Barreto (1987), 96.

¹⁹⁰ Antolínez, zitiert nach Brazón Hernández, 63.

¹⁹¹ Clarac de Briceño, zitiert nach Pollak-Eltz (1985), 33.

¹⁹² Carlos Edsel, Un mito indígena libertador. In: El Nacional (Caracas, 22. Juli 1979).

¹⁹³ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 118.

dem Jahr 1939. Antolínez schrieb über die damalige Situation, nämlich dass die Bewohner der Hauptstadt selbst, speziell aber jene der Bundesstaaten Lara und Carabobo nach Sorte pilgern würden, um dort der Königin zu huldigen. Als durchaus problematisch beschrieb er dabei die Situation des Indios:

“Este hecho entraña una grave significación psicológica, supuesto que nos demuestra inexorablemente que en el venezolano vestido de civilizado occidental, el indio no ha muerto y su sangre no duerme [...]; y que el indio es la fuerza social sorda y subterránea que va minando en América la frágil estructura que erigieran los blancos.”¹⁹⁴

Die Lage schien also heikel gewesen zu sein: einerseits versuchte der Indio, durch Kleidung, etc. westlich aufzutreten, andererseits konnte er seine ureigenen Wurzeln nicht verleugnen. Auch der Schriftsteller Manuel Rodríguez Cárdenas ging auf diese Problematik ein. In der Tageszeitung *Últimas Noticias* veröffentlichte er einen Artikel, in dem er Maria Lionza in einem imaginären Dialog folgende Worte sagen lässt:

“He sido invocada por el fuego y por el agua, por el tabaco y el tambor, por la pandereta y por la vela, y me han atribuido cortes o líneas africanas, persas, griegas, indias, mágicas y celestiales de acuerdo con el amor o la ansiedad de quienes llegan a mí. Yo soy, simplemente, del color de los ojos que me buscan. Yo fui blanca, como puedo decir que fui india o negra. Tú me ves morena porque estoy ahora en tu tiempo y en tu sangre de mestizajes, lo mismo que en el alma de cuantos llegan hoy con claridad mental a mi costado. Soy como el agua, informe y múltiple.”¹⁹⁵

Rodríguez Cárdenas könnte hier auf möglicherweise existente soziale Unterschiede bzw. Differenzen in der Bevölkerung anspielen. Immerhin lässt er Maria Lionza den Satz „Ich war ebenso Weiße, wie ich India und Schwarze war.“¹⁹⁶ sagen. Diese Aussage könnte aber auch eingegliedert worden sein, weil es eine Unzahl an Mythen über die Königin gibt. Es liegt die Vermutung nahe, dass Rodríguez Cárdenas hiermit zum Ausdruck bringen will, dass es völlig gleichgültig sei, woher Maria Lionza tatsächlich kommt; dass es im Grunde genommen keine Rolle spielt, ob sie indigenen, spanischen oder afrikanischen Ursprungs ist, weil sie im Laufe der Zeit ohnehin eine

¹⁹⁴ Antolínez, zitiert nach Manara, 45f.

¹⁹⁵ Manuel Rodríguez Cárdenas, María Leonza. In: *Últimas Noticias* (Caracas, 26. August 1978).

¹⁹⁶ “Yo fui blanca, como puedo decir que fui india o negra.”

Vermischung aller drei Kulturen erfahren hat. Dies würde auch den Satz „Ich habe einfach die Augenfarbe, die man von mir erwartet.“¹⁹⁷ erklären. Eine Verstärkung findet dieser angedeutete Synkretismus im Ausspruch: „Ich bin wie das Wasser, formlos und vielfältig.“¹⁹⁸ Diese Interpretation bleibt jedoch lediglich Spekulation.

Rodríguez Cárdenas – ebenso wie Gilberto Antolínez und die damaligen AnthropologInnen und Intellektuellen allgemein – vermutet, dass „die von der Bevölkerung geschaffenen Mythen“¹⁹⁹ erzählt wurden, weil das „einfache Volk in seiner Unwissenheit“²⁰⁰ nach Erklärungen für gewisse Phänomene der Natur suchte, die es vernunftmäßig nicht erfassen konnte. Daher – und auch aus Angst vor dem Unbekannten – sprach es von Geistern, Gespenstern, Kobolden, Göttern und Göttinnen sowie von der Königin Maria Lionza selbst als Wesen, die für diese unerklärlichen ‘Wunderdinge’ verantwortlich waren. Santos E. Arismendi weist darauf hin, dass neben dieser ‘einfachen’ Bevölkerung gleichzeitig Leute „auf der anderen Seite der *Montaña sagrada de Sorte*“²⁰¹ lebten, die nicht an Maria Lionza glaubten; Menschen, die mit Machete und Stock in der Hand die Natur zerstörten, indem sie Bäume abholzten und Schlangen töteten. Tag für Tag hörten sie das Brüllen der wilden Tiere, das Gekreische und Geschrei der Vögel, das Säuseln des Windes, ebenso wie die feierliche Stille der Natur; sie scheuten weder die Gefahr, noch fürchteten sie die Dunkelheit; für sie gab es keine Maria Lionza; für sie war Maria Lionza nichts weiter als Fiktion, etwas nicht Existentes; etwas, das lediglich in der Vorstellung der Gläubigen existierte und durch die Legenden anderer Völker entstanden war, die vom Leben enttäuscht wurden und nun verbittert waren.²⁰² Diese Schilderung macht deutlich, dass es zu jener Zeit, als der Bekanntheitsgrad des Kults allmählich zunahm, nicht ausschließlich Leute gab, die an Maria Lionza glaubten, sondern auch solche, die ihr bzw. den Erzählungen über sie kritisch gegenüber standen.

¹⁹⁷ “Yo soy, simplemente, del color de los ojos que me buscan.”

¹⁹⁸ “Soy como el agua, informe y múltiple.”

¹⁹⁹ Manara, 46.

²⁰⁰ Manara, 46.

²⁰¹ Santos E. Arismendi, *Huellas folklóricas* (Caracas 1953), 172; zitiert nach Manara, 47.

²⁰² Arismendi, zitiert nach Manara, 47.

Trotz einiger Skepsis konnte der Kult Fuß fassen und etablierte sich in den darauffolgenden Jahren und Jahrzehnten immer stärker. Er dehnte sich über ganz Venezuela aus und fand schließlich auch AnhängerInnen außerhalb der Grenzen: vor allem in Kolumbien, der Dominikanischen Republik, in Curacao und Trinidad.²⁰³

II. 2.2 Der Höhepunkt – die 1940er, 1950er und 1960er Jahr

Wie bereits geschildert wurde, war Maria Lionza vor allem unter der Amtszeit von Juan Vicente Gómez sehr beliebt, hier ganz speziell in Maracay, der damals inoffiziellen Hauptstadt. Gómez propagierte den Kult, wobei er – das ist anzunehmen – nicht unwesentlich von seiner Geliebten, der Maria Lionza-Priesterin, beeinflusst wurde. Auch nach seinem Tod (1935) nahm die Euphorie nicht ab, und der Kult erfreute sich weiterhin großer Beliebtheit. Besonders mit der Urbanisierung und der kurz darauf einsetzenden Industrialisierung Venezuelas erlebte er großen Aufschwung. Viele Teile der Bevölkerung – allen voran Arme und Kranke – zogen in den 1940er Jahren in die Stadt, um dort Trost und Unterstützung in den neuen spiritistischen Zentren zu finden. Davor wurde der Kult fast nur in Sorte und Quibayo praktiziert, und man versuchte, Kulthandlungen außerhalb der *Montaña*²⁰⁴ zu verhindern. Pollak-Eltz schildert die Situation:

„Es hat den Anschein, daß (sic.) die Behörden den Kult der Maria Leonza nur an bestimmten Orten wie Sorte dulden. Diese Plätze werden von der Nationalgarde überwacht. Man ist bestrebt, den Kult in den Städten, wo eine Kontrolle schwerer möglich ist, zu unterbinden.“²⁰⁵

Ab den 1940er Jahren setzten sich immer mehr Künstler und Gelehrte mit Maria Lionza auseinander und konzentrierten sich dabei besonders auf die venezolanischen Indigenen, AfrovenezolanerInnen und die Bauern, die bisher Teil der venezolanischen Randgesellschaft waren. Brazón Hernández beschreibt die damalige Situation:

“Se intenta reivindicar, a través de estudios arqueológicos e históricos, la figura de una raza mensopreciada por la ideología gomecista, y, como tal, excluida de toda participación social. Entramos en la época de importantes estudios cuyo tema central son los grupos aborígenes,

²⁰³ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 119f.

²⁰⁴ Mit *Montaña* ist die *Montaña sagrada de Sorte* gemeint. Die VenezolanerInnen verwenden meist die Kurzform, auf die auch in der vorliegenden Arbeit zurückgegriffen wird.

²⁰⁵ Pollak-Eltz (1964), 284.

los afrovenezolanos o el campesinado; el interés por ‘lo nuestro’ se hace presente en muchos ámbitos: en la música, el teatro y la literatura que exaltan los valores venezolanos; en los estudios del folklore, llevados a cabo bajo lineamientos científicos; en la divulgación de ensayos relacionados con la temática nacionalista; la proliferación de obras de arte monumentales con temática indigenista, etc.’²⁰⁶

Die 1940er Jahre stellen die wichtigste Zeit in der Maria Lionza-Bewegung dar. Barreto bezeichnet sie als den “‘boom’ del mito y culto a María Lionza”²⁰⁷, nicht zuletzt deshalb, weil die Königin nun in die venezolanische Gesellschaft und Kultur eindrang. Brazón Hernández meint:

“Para muchos escritores, investigadores y artistas, la figura de María Lionza se hace pieza fundamental en el rescate de nuestros valores patrios. Y es en este período cuando comienza, gracias a esta propugación y exaltación, el proceso de mitificación de la diosa de Sorte, la rápida mutación de la leyenda local en mito nacional.”²⁰⁸

Exkurs: Die Präsidenten im Maria Lionza-Kult

Wie sich an der geschichtlichen Darstellung erkennen lässt, standen einige Präsidenten dem Kult um Maria Lionza nicht ablehnend gegenüber. Bereits seit Entstehung dieser neuen Glaubensrichtung wandten sie sich an die Königin, um ihre Gunst und ihr Wohlwollen zu gewinnen. Als jene Staatsoberhäupter, die sich am intensivsten mit Maria Lionza beschäftigten, gelten Cipriano Castro (1899-1908), Juan Vicente Gómez (1908-1935) und Marcos Pérez Jiménez (1952-1958).

Während über Castro eher weniger bekannt ist, heißt es von Gómez, dass er durch seinen Freund und Berater, den schwarzen Haitianer Tarasona, mit Maria Lionza in Verbindung gekommen sein soll. Dieser soll Voodoo praktiziert und den Präsidenten in den Maria Lionza-Kult eingeführt haben. Durch Tarasona bekam Gómez einen ersten Einblick in alternative Religionsformen, die ihm mehrmals das Leben gerettet haben sollen: dank Voodoo soll Tarasona seinen

²⁰⁶ Brazón Hernández, 64.

²⁰⁷ Barreto (1994), 24.

²⁰⁸ Brazón Hernández, 65.

Präsidenten nicht nur einmal vor Attentaten geschützt haben. Gómez soll sich daraufhin für Voodoo und auch den Kult um Maria Lionza interessiert und die Praktizierung des letzteren in Venezuela propagiert haben. Zunächst war der Kult vor allem in Maracaibo beliebt, später dehnte er sich bis nach Caracas aus. Dass Gómez außerdem eine Maria Lionza-Priesterin als Geliebte gehabt haben soll, wurde bereits erwähnt.²⁰⁹

Auch Marcos Pérez Jiménez war *Marialionzista*. Es gibt sogar Zeugnis dafür, dass er zumindest zweimal in die *Montaña sagrada de Sorte* reiste. Antonio Octavio Tour²¹⁰ berichtet:

“Esto va a sonar un poco a creerlo o no creerlo, porque aquí sí tengo yo la fecha exacta, el 14 de octubre de 1953, el general Pérez Jiménez y su Estado Mayor va a la montaña. Se pone como resguardo para cuidarlo gente de la Guardia Nacional, de la Seguridad Nacional, vestidos de campesinos dentro de la zafra, y no fueron en carros oficiales, me acuerdo que iba en una camioneta particular, [...] traen los mejores vinos, los mejores perfumes de Francia, cajas de whisky, vinos, se llevaron para arriba. Los cirios grandes, pero gruesos como los que se ponen en la Iglesia y eso fue en el portal de La Escalera y todos allá, mujeres e hijos. Si usted hubiese visto el respeto del General donde están esas enormes piedras, allí en ese recinto con aquella devoción sentado en el suelo... Bueno, pasaron allá, estuvieron como cuatro o cinco horas [...]. [...] La segunda vez que fue el General fue para el año cincuenta y cinco.”²¹¹

Pérez Jiménez wollte die *Montaña sagrada de Sorte* schließlich in Anlehnung an den Nationalpark Ávila in Caracas zu einem großen Touristenmagnet

²⁰⁹ Vgl. Martín, 156.

²¹⁰ Bei Antonio Octavio Tour handelt es sich um einen Zeitzeugen, der 1936 in Campo Elías (Bundesstaat Trujillo) zur Welt kam und dort seine Kindheit verbrachte. Der Schriftsteller, Dichter, Maler, Autodiktat und Autor wurde zwischen 1992 und 1995 mehrmals von Daisy Barreto interviewt. Diese erachtet die Interviews aus zwei Gründen als überaus wichtig: zum einen, weil Tour seit seiner frühen Kindheit über María Lionza hörte und immer wieder Medien (Maria Lionza-Medien, nicht Fernsehen und Radio) aufsuchte, die sich für die religiösen und mystischen Erfahrungen interessierten. Aufgrund dieser Erfahrungen können die Informationen Tours als durchaus echt angesehen werden, was den Ursprung der Maria Lionza-Bewegung im Staat Trujillo betrifft. Zum anderen war Tour dem Kult – so wie auch vielen anderen spirituellen Bewegungen – zugetan und beschäftigte sich intensiv mit diesen Strömungen. Vgl. Daisy Barreto, *María Lionza. Genealogía de un mito* (Trabajo de obtener el título de Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1998), 259.

²¹¹ Tour, zitiert nach Barreto (1998), 267f.

umfunktionieren. Es fehlte ihm aber die Zeit, seine Ideen in die Praxis umzusetzen.²¹²

Pérez Jiménez war wohl jener Präsident, der sich am intensivsten mit dem Kult beschäftigte. Er beauftragte Anfang der 1950er Jahren den Bildhauer Alejandro Molina mit dem Bau einer Statue auf der Autobahn von Caracas, ganz in der Nähe der UCV, der *Universidad Central de Venezuela* (siehe S. 186ff.).

Dass Pérez Jiménez im Volk zusehends unbeliebt wurde, führen viele Kult-Gläubige auf Maria Lionza zurück. Als Auslöser für Pérez Jiménez Scheitern gilt eine Demonstration der Bauern, die am 29. September 1952 in Turén (Bundesstaat Portuguesa) stattfand. Diese wurde von der Regierung blutig niedergeschlagen, und viele der Anführer wurden inhaftiert. Tour berichtet, dass Maria Lionza damals den Wunsch an den Präsidenten gerichtet hätte, die Gefangenen frei zu lassen. Pérez Jiménez hätte diese Bitte jedoch ignoriert, woraufhin sich die Königin gegen ihn gerichtet und nach und nach seinen Niedergang vorbereitet hätte. Tour schildert die Ereignisse:

“Ahora, corre la bola, en el año cincuenta y cinco, [...] no, para el cincuenta y seis, que el General está castigado por la Reina y que la matanza de Turén es la causa principal porque la Reina lo ha abandonado y porque ella le había pedido insistentemente que suelte los presos de Guasina²¹³, y el (sic.) no le había cumplido, el (sic.) le decía que sí pero que no. Entonces eso empieza a correr en enero ya del cincuenta y seis, a correr y a correr la voz, se lo dice el curandero éste, el chaman (sic.) éste, y éste se lo dice al otro chaman (sic.) y se hace una cadena. [...] Entonces los curanderos, los chamanes, empezaban a trabajar contra el General Pérez Jiménez, a montarle una serie de rituales del santería y de la macumba que entonces penetra la macumba en Venezuela. La macumba brasilera penetra directamente de la magia negra baja, rastrera, sucia, inmunda. [...] Ahora, yo no creo que la caída del General se deba a que la Señora le castigó, él lo sabía tanto que se fue y no derramó sangre [...]. Se dice que esas son las causas porque

²¹² Vgl. Manara, 55.

²¹³ Guasina war das Strafgefangenen- bzw. Konzentrationslager, in das die Aufständischen bzw. die politischen Gegner im Allgemeinen gebracht wurden. Es befand sich auf einer kleinen Insel im Orinoco-Delta (Bundesstaat Amacuro). Vgl. Barreto (1998), 281.

viene el golpe del cincuenta y ocho, más muchos de los conspiradores [...] eran adeptos de La Señora María Lionza.”²¹⁴

Diesem Bericht zufolge gab es also Schamanen und Heiler, die sich gegen den Präsidenten richteten und ihn mit schwarzer Magie belegten, was – so die Meinung vieler (allerdings nicht die von Tour) – schlussendlich das Scheitern der Regierung von Pérez Jiménez heraufbeschworen habe.

Auch in den Jahren nach Castro, Gómez und Pérez Jiménez riss das Interesse der Staatsoberhäupter für den Kult nicht ab, immer wieder kam es vor, dass der eine oder andere Präsident Maria Lionza huldigte. Das ging aus einem Gespräch mit Antonio Osuna, Medium und Kultleiter, gleichzeitig auch Mitgründer und Besitzer des *Centro Guaicaipuro* in Caracas, hervor. Er meinte, dass im Laufe der Geschichte neben ‘normalen’ BürgerInnen Berühmtheiten (Schauspieler, Sänger u.a.) und sogar Präsidenten sein Zentrum aufgesucht hätten. Konkret nannte er Carlos Andrés Pérez, Präsident von 1974 bis 1979 und von 1989 bis 1993²¹⁵, aber aus dem Interview ging hervor, dass dieser nicht das einzige Staatsoberhaupt war, das sich an Antonio und die Geister Maria Lionzas wandte:

“Bueno, por acá han pasado muchos presidentes. Han pasado muchos presidentes, actores [...]. Carlos Andrés Pérez [...].”²¹⁶

Die Präsidenten hätten das Zentrum aufgesucht, um Hilfe bei der Lösung ihrer Probleme zu erbitten oder um ihr Leben zu verändern. Hier bezog sich Antonio jedoch nicht speziell auf die verschiedenen Präsidenten Venezuelas sondern auf seine Klientel im Allgemeinen. Trotz intensiver Recherche in Venezuela konnte nicht herausgefunden werden, wie der aktuelle Präsident Hugo Chávez dem Kult gegenübersteht. Zeuske berichtet zwar allgemein von dessen

„[...] Vereinnahmung eines nichtklerikalen Christentums (mit vielen Elementen der Santería und des María-Lionza-Kultes) [...]“²¹⁷,

²¹⁴ Tour, zitiert nach Barreto (1998), 269.

²¹⁵ Hier scheint Zeuske ein Fehler unterlaufen zu sein: zuerst schreibt er, dass Carlos Andrés Pérez bis 1994 Präsident war, einige Seiten später meint er, Pérez wäre Ende August 1993 seines Amtes enthoben worden. Vgl. Zeuske, 172, 176.

²¹⁶ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

geht aber nicht näher auf diese Aussage ein. Pollak-Eltz meinte über Chávez Einstellung zur Religion:

„TF (Teresa Fauser): Wie sieht es mit der Politik aus? Wie steht Chávez dem Kult gegenüber? Hat er sich einmal darüber geäußert? Akzeptiert er ihn als Teil der venezolanischen Kultur, oder verwirft er ihn eher?

APE (Angelina Pollak-Eltz): Also, er hat sich nicht direkt geäußert, ABER: er inkorporiert ja alles, was er an Religion in seinen *speeches* [verwenden kann] [...], das heißt, einmal ist er für die Pfingstler und einmal ist er für die Katholische Kirche [...]. Aber Maria Lionza hat er eigentlich nicht [erwähnt]. Er ist also absolut Opportunist, und es ist ihm jedes Mittel recht.

TF: Aber es gibt keine offizielle Haltung von ihm?

APE: Nein. Also er ist Atheist, wahrscheinlich, [...] genauso wie Fidel Castro.“²¹⁸

Diese Aussage spiegelt die persönliche Meinung von Frau Pollak-Eltz wider. Es wird kein Anspruch darauf erhoben, dass sie der Realität entspricht. Da die kritische Haltung von Pollak-Eltz Chávez gegenüber herauszuhören ist, soll darauf hingewiesen werden, dass diese Aussage nicht als objektiv gewertet werden kann und somit nicht als repräsentativ herangezogen werden sollte. Dennoch soll sie in der vorliegenden Arbeit aus folgendem Grund festgehalten werden: obwohl sich aus diesem Interview keine direkten Schlüsse über die Haltung von Chávez gegenüber dem Maria Lionza-Kult erkennen lassen, so kann indirekt gefolgert werden, dass der Präsident selbst nicht *Marialionzista* ist. Andernfalls hätte er das wohl in seinen Reden, in denen er immer wieder seine Nähe zum Volk betont, erwähnt.

II. 2.3 Weitere geschichtliche Entwicklung

Bis zu Beginn der 1950er Jahre erlebte der Kult um Maria Lionza einen regelrechten Aufschwung und verbreitete sich in ganz Venezuela.²¹⁹ Danach nahm die Euphorie vorübergehend ab, und der Kult wurde Barreto zufolge als Ausdruck eines falschen Nationalgefühls gesehen, das dem venezolanischen Volk unter der Diktatur von Pérez Jiménez aufgedrängt wurde. Barreto beschreibt die damalige Situation wie folgt:

²¹⁷ Zeuske, 179.

²¹⁸ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

²¹⁹ Pollak-Eltz in Glazier (Hg.), 359.

“Los años 50 favorecen la concreción de la imagen mítica de María Lionza. En esos tiempos es poco lo que se habla del culto; más, en contrapartida, el mito se arraiga y es utilizado como bandera de un falso nacionalismo impuesto por los ideólogos del régimen pérezjimenista.”²²⁰

Aber schon bald darauf, noch in den 1950er Jahren, entstand ein neues Ideal, das den Indio in den Mittelpunkt der Gesellschaft rückte. Dieses Ideal

“[...] exalta la figura del indio como un pasado muerto, como raza muerta por la que el régimen despierta sentimientos de orgullo y admiración, sentimientos que lo distancian de lo real y verdadero.”²²¹

Zur damaligen Zeit begannen nicht nur Intellektuelle und Politiker, sich für den Indio und die autochthonen Wurzeln Venezuelas zu interessieren, sondern auch Künstler griffen dieses Thema auf. Maria Lionza rückte außerdem immer stärker in den Blickpunkt der venezolanischen Öffentlichkeit.²²²

Exkurs: Maria Lionza in der Kunst

Malerei:

Die 1940er und 1950er Jahre waren geprägt von einem äußerst starken Nationalbewusstsein. Das venezolanische Volk konzentrierte sich auf seine Wurzeln und brachte dies auch in der Kunst, vor allem in der Malerei, zum Ausdruck. Als Beispiel soll der Maler Pedro Centeno Vallenilla besprochen werden, der 1904 in Barcelona (dem venezolanischen Barcelona, nicht dem spanischen; Bundesstaat Antzoátegui) geboren wurde und 1915 in die *Academia de Bellas Artes* (Kunstakademie) in Caracas eintrat. Er studierte auch Rechtswissenschaften an der *Universidad Central de Venezuela* (Doktorat 1926) und ging 1927 für einige Jahre ins Ausland (Rom, Paris und die USA), wo er als Diplomat tätig war. Als er 1942 nach Caracas zurückkehrte, verschrieb er sich zur Gänze der Malerei und arbeitete vor

²²⁰ Barreto (1994), 26.

²²¹ Barreto (1987), 99.

²²² Vgl. Brazón Hernández, 65f.; Martín, 152.

allem an seinen *murales*²²³ im Kapitol und im *Círculo de las Fuerzas Armadas*, einem damals neu errichteten militärischen Gebäude. In seinem Atelier eröffnete er auch eine Akademie. Centeno Vallenilla starb 1988 in Caracas.²²⁴

Das Thema Maria Lionza griff der Künstler erstmals 1925 auf, beschäftigte sich aber besonders nach seiner Rückkehr aus Europa und den Vereinigten Staaten damit. Er malte allein drei Bilder, die den Titel *María Lionza y el Llanero* („Maria Lionza und der Llanero“^{225,226}) tragen. Auf einem dieser Gemälde trägt Maria Lionza ihre Haare zu zwei schwarzen Zöpfen zusammengebunden, lehnt sich halbnackt und mit dem Rücken zum Betrachter/zur Betrachterin an einen Baum, während sie sich einem Mann zuwendet. In den beiden anderen Bildern liegt sie nackt auf dem Boden, ihr gegenüber ein Mann. Hier möchte der Maler wohl die erotische Komponente Maria Lionzas betonen, die ihren Höhepunkt 1949 in der *Maria Lionza oceánica* („Die Maria Lionza des Ozeans“²²⁷) findet. In diesem Gemälde steht die Göttin nackt auf einer kleinen Erhebung in ihrer meergrünen Unterwasserwelt. Zu ihren Füßen liegen alle Geliebten, die sie bereits verführt hat, während sie mit einer Muschel in der Hand jene anderen Männer zu sich ruft, die darauf warten, von ihr geliebt zu werden. In dieser künstlerischen Darstellung stellt Centeno Vallenilla Maria Lionza stärker als in den beiden vorigen Gemälden als Verführerin dar. Als solche findet sie für ihre Geliebten nach dem Sexualakt keinen Gebrauch mehr und lässt sie daher fallen.²²⁸

²²³ *Murales* sind großflächige Wandmalereien, die sehr oft an offiziellen Gebäuden zu finden sind und ursprünglich aus Mexiko stammen. Dort erlangten sie während der Revolution (1910 bis etwa 1917/20) Berühmtheit.

²²⁴ Vgl. <http://www.enter-art.com/bm/cv/centeno.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

http://www.bcv.org.ve/blanksite/c3/colecarte/centeno_index.htm (Zugriff: 20. August 2007)

<http://www.galeriamuci.com/artistas/centeno.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

²²⁵ *Llanero* bezeichnet einen Bewohner der *llanos*, weiter Ebenen in Venezuela.

²²⁶ Da kein deutscher Titel des Bildes gefunden wurde, handelt es sich hier um eine eigene und nicht um eine offizielle Übersetzung.

²²⁷ Da kein deutscher Titel des Bildes gefunden wurde, handelt es sich hier um eine eigene und nicht um eine offizielle Übersetzung.

²²⁸ Vgl. *Manara*, 48.

In einem weiteren Werk spielt der Künstler auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse in der Bibel an: um die nackte Maria Lionza, dargestellt mit indigenen Gesichtszügen und zwei schwarzen Zöpfen, windet sich eine Schlange. Die Frau ist dabei zur Gänze in stark goldenes Licht getränkt und befindet sich am Eingang einer dunklen Höhle, die von zwei Karyatiden²²⁹ bewacht wird. Die Augen der Karyatiden erinnern an die Venus von Tacarigua, eine prähistorische indigene Skulptur. Der Künstler lässt Maria Lionza durch all diese Details als indigene Göttin – in diesem Fall handelt es sich um die Göttin des Goldes, als welche sie in Sorte verehrt wird – erscheinen, die von sieben Männern unterschiedlicher Herkunft verehrt wird. Die Männer liegen ihr zu Füßen, wodurch der Künstler die Sexualität der Göttin in den Vordergrund rückt. Für ihn stellt die sexuelle Anziehungskraft Maria Lionzas den Hauptgrund für den Kult dar, was in seinem Werk deutlich zum Ausdruck kommt.²³⁰

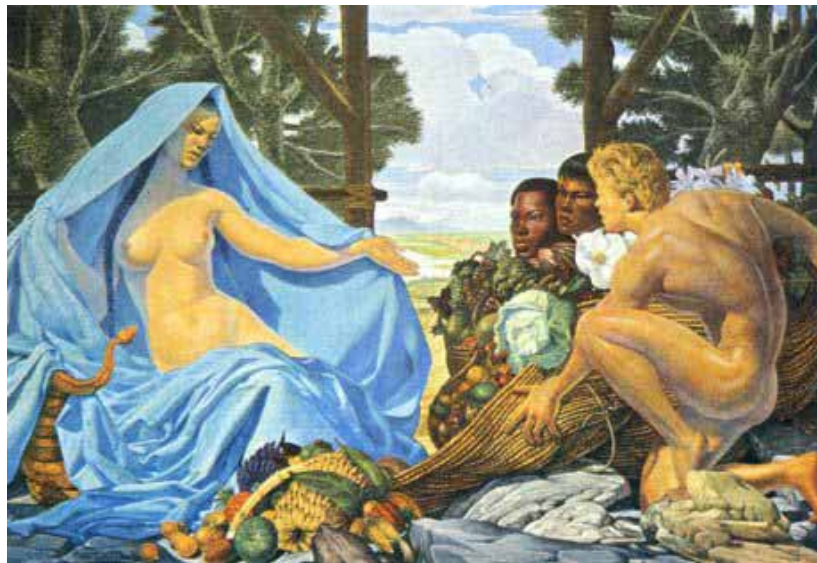


Abb. 3: *María Lionza recibiendo las frutas de la tierra*

²²⁹ Eine Karyatide ist die Skulptur einer weiblichen Figur, die eine tragende Funktion erfüllt. In der Architektur ersetzen Karyatiden Säulen oder Pfeiler. Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Karyatide> (Zugriff: 9. Oktober 2007)

²³⁰ Vgl. Manara, 48.

In einem fünften Bild mit dem Titel *María Lionza recibiendo las frutas de la tierra* („Maria Lionza empfängt die Früchte der Erde“²³¹) wird Maria Lionza ein weiteres Mal als indigene Frau mit zwei langen schwarzen Zöpfen dargestellt. Zum Teil in ein hellblaues Tuch gehüllt, sitzt sie auf einer eingerollten Schlange, diesmal jedoch nicht vor dem Eingang einer Höhle sondern vor einem einfachen Haus aus Holz. Drei Männer – ein Weißer, ein Schwarzer und ein Indigener – posieren vor ihr und bringen ihr eine Auswahl an verschiedenen Früchten und Blumen dar: Maria Lionza als Göttin der Landwirtschaft. In diesem Gemälde legt Vallenilla besonderes Augenmerk auf die Darstellung des venezolanischen Volkes, das in Form der drei Männer repräsentiert wird, die für die in Venezuela lebenden Völker stehen.²³²

Zum Schluss soll noch das Triptychon *Venezuela* angesprochen werden. Hier handelt es sich um ein dreiteiliges Altarbild, das Centeno Vallenilla zwischen 1956 und 1958 im *Círculo de las Fuerzas Armadas* in Caracas anfertigte. Im ersten Bild wird der Kampf zwischen der indigenen Bevölkerung und den spanischen Eroberern dargestellt. Im Hauptbild sieht man eine wuterfüllte Yara – jene amazonische Göttin, die mit Maria Lionza gleichgesetzt wird –, die gemeinsam mit dem Rachegeist Kanaimé auftritt. In ihm fließt das Blut der Indios aus dem Amazonasgebiet und dem Guayana-Hochland, und er ruft zum Kampf gegen die fremden Eindringlinge auf. Maria Lionza wird mit langem, offenem Haar dargestellt, das für die Lianen, Bäume und Sträucher des Urwaldes steht; hinter jedem Ohr befinden sich drei Orchideen, die wie Ohrringe aussehen.²³³

In diesem Kunstwerk wird jene Maria Lionza gezeigt, die darum bemüht ist, das Autochthone des venezolanischen Volkes vor dem Eindringen einer fremden Kultur zu retten – es lassen sich also anti-synkretistische

²³¹ Da kein deutscher Titel des Bildes gefunden wurde, handelt es sich hier um eine eigene und nicht um eine offizielle Übersetzung.

²³² Vgl. Manara, 48f.

²³³ Vgl. Manara, 49f.

Züge erkennen. Dabei wird Maria Lionza nicht als Venezolanerin sondern als eine Person dargestellt, die allgemein das indigene Amerika repräsentiert.²³⁴

Wenn man sich die Bilder nacheinander vor Augen führt, lässt sich sehr gut erkennen, wie Centeno Vallenillas Maria Lionza im Laufe der Jahre gereift ist: zunächst gilt sie als Männerverführerin, die das Weibliche verkörpert. Danach tritt sie als Göttin und Herrin über Venezuela auf, und schließlich erscheint sie als jener Geist, der für das indigene Amerika eintritt und im Kampf gegen die Spanier die autochthone Kultur verteidigt. Letzteres – die Erhaltung des Ureigenen – scheint dem Maler wohl das größte Anliegen gewesen zu sein. Um es der Welt mitzuteilen, fertigte er das Bild *Yaras in Círculo Militar* in Caracas an.²³⁵

Bildhauerei:

In der Bildhauerei war Maria Lionza ebenfalls präsent. Alejandro Molina errichtete Anfang der 1950er Jahre im Auftrag von Pérez Jiménez eine Statue auf der städtischen Autobahn von Caracas. Diese wurde 2004 zur Sanierung entfernt, wodurch eine große Kontroverse unter den AnhängerInnen des Kults ausgelöst wurde. Auf dieses Problem soll in einem anderen Kapitel (siehe S. 186ff.) Hauptaugenmerk gelegt werden.

Literatur:

Maria Lionza wurde auch in der Literatur aufgegriffen. Ida Gramcko verfasste 1955 ein Theaterstück mit dem Titel *Maria Lionza*. Hier erfand die Schriftstellerin einen neuen Mythos über die Königin von Sorte: ein junges, schönes Mädchen wird von seiner eigenen Mutter als eine Art letztes Pfand für eine verrichtete spirituelle Arbeit bezahlt. Als sich Froilán, der Geliebte Maria Lionzas, über seine Freundin lustig macht, beginnt diese zu weinen, woraufhin die Geister des Waldes erscheinen und Maria Lionza verzaubern. Sie wird Königin, fühlt sich in ihrem Reich aber

²³⁴ Vgl. Manara, 50.

²³⁵ Vgl. Manara, 50.

nicht wohl. Als Froilán nicht von seiner spottenden Art lässt, will sie sich das Leben nehmen. Der Selbstmordversuch scheitert jedoch, weil Maria Lionza ihren verzauberten Körper nicht verletzen kann. Es bleibt ihr daher nichts anderes übrig, als ihr neues Leben zu akzeptieren. Froilán erklärt sie, dass ihr ein einziger Liebhaber nicht reichen würde, dass sie, um alle ihre Bedürfnisse stillen zu können, jedem Mann, der sie lieben wolle, seine Bitte gewähren würde. Über diese Aussage zeigt sich Froilán äußerst überrascht, akzeptiert die Entscheidung aber gezwungenermaßen. Am Ende des Stücks fällt der Satz: „Die Welt sehnt sich nach einem Erlöser und nach einem Mythos.“ Diese Worte machen deutlich, dass Ida Gramcko durch eine neue Darstellung Maria Lionzas den Frust des venezolanischen Volkes zum Ausdruck bringen wollte. Durch diesen damals allgemein verbreiteten Unmut erklärte sie sich auch das Phänomen, weshalb Woche für Woche derart viele Leute nach Sorte pilgern – weil sie Hilfe bei der Lösung ihrer Probleme suchten. Uraufgeführt wurde das Theaterstück 1957.²³⁶

II. 2.4 Fortsetzung der 1950er Jahre

Noch in den 1950er Jahren begab sich das Volk in die *Montaña sagrada de Sorte*, zum Heiligtum Maria Lionzas. Anfangs gab es dort keine Straße sondern lediglich einen schmalen Weg, der nach Sorte und Quibayo führte. Das änderte sich nach dem Scheitern der Regierung von General Pérez Jiménez. Für Tour stellt diese Zeit einen Wendepunkt in der Geschichte des Kults dar: wurde mit der Natur bisher äußerst behutsam umgegangen und versuchten die *Marialionzistas*, so wenig wie möglich zu zerstören, so begannen sie nun nach und nach, *portales* – eine Art Kapellen bzw. Tempel, auf denen Statuen aufgestellt und die Geister verehrt werden – zu bauen. Dafür mussten unter anderem Bäume abgeholzt werden, was nachhaltige Schäden in der Natur verursachte (“[...] la turba penetra y empieza a destrozar [...]”²³⁷). Für Tour begannen mit dem Bau der Straße die negativen Zeiten:

²³⁶ Vgl. Manara, 53ff.; Francisco Ferrándiz Martín, El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos. In: *Alteridades*, Bd. 9, Nr. 18 (o.O. 1999), 43.

²³⁷ Tour, zitiert nach Barreto (1998), 267.

“Las malas influencias en el culto [...] según Tour vienen por la carretera.”²³⁸

War der Kult anfangs eher auf dem Land anzutreffen, so breitete er sich in den 1940er Jahren in die Städte aus. In den 1960er Jahren fanden auch andere Religionen wie die *Santería*, Voodoo, der Buddhismus, etc. Einzug in den Kult. Dies führte zwangsläufig zu einem Bedeutungsrückgang Maria Lionzas als zentrale Figur, an ihre Stelle traten immer mehr neue Geister.²³⁹

II. 2.5 bzw. II. 2.3 Die 1980er und 1990er Jahre

Durch die fortschreitende Wirtschaftskrise und soziale Verunsicherung in den 1980er Jahren ging es vor allem dem Volk immer schlechter:

“El individuo específicamente el (sic.) de las clases bajas y marginales atraviesa una situación de vacío en cuanto a sus valores económicos, espirituales, éticos y morales que lo conducen a un universo de inseguridad, insatisfacción y apatía en cuanto al sistema que lo rodea.”²⁴⁰

Das Volk verlor das Vertrauen in den Staat und seine Politik und wandte sich der (katholischen) Religion zu, die zwar um die sozialen Verbesserungen und politischen Rechte jedes/jeder einzelnen bemüht war, gleichzeitig aber die spirituelle Notwendigkeit der Gläubigen ignorierte und daher ebenfalls nicht imstande war, für die Bedürfnisse des Volkes zu sorgen.²⁴¹ Dieses suchte in der Folge Zuflucht in der Volksreligion, die gesehen werden kann als

“[...] la expresión espontánea de la religiosidad de un pueblo, que busca en la devoción de las fuerzas de la naturaleza, una ayuda espiritual y material que no encuentra en los ritos formalistas de la iglesia cristiana.”²⁴²

Die Unfähigkeit der Katholischen Kirche, die Menschen in der Krise anzusprechen, verleitete vor allem die unteren Bevölkerungsschichten, in alternative

²³⁸ Barreto (1998), 267.

²³⁹ Vgl. Pollak-Eltz (1985), 105.

²⁴⁰ Manuel González Abreu, El proceso democrático y la quiebra del pacto social (Caracas 1987); zitiert nach Cruz Maíz (u.a.), 58f.

²⁴¹ Vgl. Marcel Granier, La Generación de Relevo vs el Estado Omnipotente (Caracas 1984), 2.

²⁴² Angelina Pollak-Eltz, El culto a María Lionza. In: Zona Franca, IV-58 (Caracas 1968), 14.

Religionsformen zu fliehen. Diese Flucht führt Pollak-Eltz in erster Linie auf die Gottesdienste zurück, die „seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu nüchtern für die lateinamerikanischen Massen scheinen“²⁴³:

“Esto explica el incremento de fieles en la práctica de una religiosidad no oficial.”²⁴⁴

Seit 1992 gab es seitens der Katholischen Kirche wieder Bestrebungen, die Gläubigen mittels Inkulturation traditioneller Werte und volksreligiöser Praktiken einzugliedern.²⁴⁵ Darauf, wie diese Praktiken aussahen bzw. ob diese Bemühungen auch tatsächlich fruchteten, geht Pollak-Eltz jedoch nicht ein.

Zusammenfassend für die 1980er und 1990er Jahre lässt sich sagen, dass sich mit den politischen Umbrüchen auch das soziale Umfeld der Mitglieder änderte. Beschränkte sich der Kult zunächst eher auf die unteren Bevölkerungsschichten, gab es seit Beginn der 1990er Jahre Adepten und Kultleiter, die Matura-Abschluss hatten und aus gebildeteren Kreisen stammten. Außerdem entdeckten viele traditionelle Heiler auf dem Land, die früher ausschließlich katholische Heilige verehrten, eine neue Art von Religion und Glauben. Die traditionellen Heiligen machten allmählich den kubanischen *Orishas* (siehe S. 53ff.) und anderen Geistern Platz. Schließlich empfangen diese Heiler auch die Geister des Maria Lionza-Kults, die den Gläubigen mit Rat und Tat zur Seite standen.²⁴⁶

II. 2.6 Entwicklungen nach 2000

Wie sich der Kult nach den 1990er Jahren in Bezug auf die venezolanische Gesellschaft weiterentwickelte, wird in der Fachliteratur nicht behandelt, weder in Österreich noch in Venezuela existieren Quellen darüber. Auf welchen Umstand das zurückzuführen ist, lässt sich nur schwer beurteilen. Tatsache ist, dass ab Mitte der 1990er Jahre kaum Publikationen über den Maria Lionza-Kult erschienen. Pollak-Eltz

²⁴³ Pollak-Eltz (1995), 12.

²⁴⁴ Cruz Maíz (u.a.), 59.

²⁴⁵ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 12.

²⁴⁶ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 120f.

brachte 2004 zwar eine Neuauflage ihres Buches *María Lionza. Mito y culto venezolano*²⁴⁷ heraus, sie berichtet darin aber über keine neuen Forschungsergebnisse.

²⁴⁷ Angelina Pollak-Eltz, *Maria Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy. 40 años de estudios en el campo* (Caracas 2004).

III. Die Geister um Maria Lionza

Nach dieser allgemeinen Einführung über die verschiedenen Mythen und die geschichtliche Entwicklung des Kults soll im folgenden Teil der Arbeit der Bezug zu den Geistern um Maria Lionza hergestellt werden. Nach einer allgemeinen Darstellung der Königin selbst und der ambivalenten Charaktere, die sie repräsentiert, werden die verschiedenen *cortes* beschrieben und schließlich auf die Rituale eingegangen. In diesen Teil sollen persönliche Erfahrungen einfließen, die in Sorte/Quibayo und in einem spiritistischen Zentrum in Caracas gemacht wurden. Die Autorin erlaubt sich dabei, ihre persönlichen Eindrücke während ihres Forschungsaufenthalts in Venezuela in der Ich-Form zu festzuhalten, weil die Berichte dadurch authentischer wirken.²⁴⁸

III. 1 *La reina y diosa*

III. 1.1 Das Gottesbild

Nahezu alle *Marialionzistas* bezeichnen sich als KatholikInnen, für sie besteht kein Widerspruch zwischen ihren Überzeugungen und denen der Katholischen Kirche. Somit ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass das Gottesbild im Kult eine große Ähnlichkeit mit jenem der Katholischen Kirche aufweist. Gott gilt als der Schöpfer der Welt und steht über allen Entitäten wie Maria Lionza selbst, den katholischen Heiligen, Seelen von Verstorbenen, mythologischen Figuren, etc. Die Geister sind Teil seiner Schöpfung, sie sind hierarchisch gegliedert und im Gegensatz zu Gott nicht rein gut bzw. allmächtig.²⁴⁹ Pollak-Eltz stellt einen Vergleich mit dem „otiosen Himmels- und Schöpfergott Westafrikas“²⁵⁰ an, der sich selbst nicht oder nur wenig in die Angelegenheiten der Menschen einmischt. Dafür sind die Geister zuständig, die er schuf, damit sie den Menschen beistehen (siehe Kapitel über Spiritismus und

²⁴⁸ Aus diesem Grund werden in der vorliegenden Arbeit auch alle weiteren persönlichen Erfahrungen in der Ich-Form geschildert.

²⁴⁹ Vgl. Mahlke, 47; Angelina Pollak-Eltz, Der venezolanische Maria Lionza-Kult. In: Elke Mader/Maria Dabringer (Hg.), Von der realen Magie zum magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika. Atención! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts, Bd. 2 (Frankfurt/Wien 1999), 170.

²⁵⁰ Pollak-Eltz (1995), 122.

Kardecismus, S. 23ff). Pollak-Eltz zufolge sind das Wirken und die Macht Gottes in der Natur und ihren Kräften erkennbar, wofür sie einen eigenen Begriff verwendet: „primitiver Pantheismus“.²⁵¹

In dieser Beschreibung lassen sich Züge des Spiritismus erkennen, der bereits ausführlich behandelt wurde.

Obwohl Gott im Kult nicht offensichtlich präsent ist, ist er den Gläubigen wichtig. Auch er wird um Hilfe gebeten, meistens rufen ihn die Gläubigen in Form von Gebeten an. Ihnen ist klar, dass er als Ausgangspunkt aller Kräfte über den Geistern steht. Ein *Marialionzista* meinte:

„[...] mehr als die große Macht Gottes kann niemand haben.“²⁵²

III. 1.2 Maria Lionza

Als zentrale Figur des Kults befindet sich Maria Lionza an oberster Stelle in der Geisterhierarchie (nach Gott, aber dieser ist – wie zuvor beschrieben – zu weit weg, um direkt angerufen werden zu können). Martín beschreibt:

„Gott regiert im Himmel, Maria Lionza auf der Erde.“²⁵³

Maria Lionza steht dem christlichen Gott sehr nahe und hat von ihm besondere Gnade erfahren. So etwa bezeichnet sie ein Gläubiger als „Botschafterin“ bzw. „Ministerin Gottes“²⁵⁴. Sie herrscht allerdings nicht wie Gott ´von oben´, von einem Thron aus, sondern tritt in direkten Kontakt zu ihren Gläubigen, indem sie sich in Medien manifestiert und den Menschen, die bei ihr Hilfe suchen, bei ihren Problemen hilft.

Wurde sie zu Beginn noch recht häufig angerufen und manifestierte sie sich damals tatsächlich, so verlor sie als zentrale Figur des Kults ab etwa den 1970er Jahren an Bedeutung. Ein Grund dafür könnte in der zunehmenden Afrikanisierung, also in einer vermehrten Anbetung der afrikanischen Götter und Göttinnen, liegen bzw. in der

²⁵¹ Vgl. Pollak-Eltz (1994), 22; dies. (1995), 122.

²⁵² “[...] más que el gran poder de Dios nadie puede [...]” Zitiert nach Mahlke, 47.

²⁵³ “Dios reina en los cielos, María Lionza gobierna la tierra.” Zitiert nach Martín, 159.

²⁵⁴ “Esa es María Lionza: [...] una embajadora de Dios [...]” Zitiert nach Manara, 108.

Tatsache, dass in der Geschichte laufend neue Geister in den Kult integriert wurden, die sich auch manifestieren wollten. Heute erscheint Maria Lionza nur noch selten, meistens schickt sie an ihrer Stelle andere Geister, die den Gläubigen mit Rat und Tat zur Seite stehen. Wenn sie sich dennoch manifestiert, so breitet sich eine ganz spezielle Atmosphäre aus, und die Königin zeigt sich besonders ruhig und gütig. Gläubige berichten, ihre Stimme sei sehr sanft und sie bewahre sich stets höfliche Ausdrucksformen. Ein *Marialionzista* beschreibt sie wie folgt:

“Es una persona muy fina, es un espíritu muy apacible, con muy buenos modales. Siempre que hay una sesión especial ella baja, por ejemplo, el Día de las Madres que se le pone a ella una cena, es una ocasión en que ella baja, cuando hay una curación especial, que necesita de mucha luz, ella baja, cuando tiene que dar consejos a los bancos, si se están haciendo cosas que no son correctas, ella baja.”²⁵⁵

Wenn sie erscheint, verlangt sie nach ihrem Getränk, dem Champagner²⁵⁶, und die Medien setzen eine Krone auf und legen einen blauen Umhang an, um ihre Königin darzustellen. Während sie in Gestalt des Mediums auf einem Sessel sitzt, beantwortet sie geduldig die Fragen der Gläubigen und gibt ihnen die Möglichkeit, sich mit ihr zu unterhalten. Von ihren AnhängerInnen wird sie als Muttergöttin gesehen, die Züge der Heiligen Maria, der Mutter Gottes, aufweist.²⁵⁷

III. 1.3 Maria Lionza und die Jungfrau von Coromoto

Maria Lionza wird sehr oft mit der Jungfrau Maria verglichen und oft auch mit ihr gleichgesetzt. Als solche wird sie vor allem in der *Virgen de Coromoto* verehrt, der Schutzpatronin und Nationalheiligen Venezuelas. Clarac de Briceño schildert:

“En algunos lugares sagrados demasiado públicos, como por ejemplo en el altar situado a orilla de la carretera Panamericana, entre Valencia y Nirgua, los choferes de taxis, autobuses y camiones de carga se han parado durante muchos años para prenderle velas a María Lionza y beber de la fuente bendita. Un día, la Iglesia hizo instalar, en lugar de la diosa, una estatua de la Virgen María. Pues bien, los fieles siguen parándose en este lugar y prenden sus velas a la estatua actual. Interrogué a muchos de ellos: unos dijeron que se trataba de la Virgen,

²⁵⁵ Interview Mahlkes mit Pola Rodríguez (geführt 1987 in Quibayo), zitiert nach Mahlke, 77, 221.

²⁵⁶ Das behauptet Mahlke. Im Gegensatz dazu meint Pollak-Eltz, dass Maria Lionza weder rauchen, noch trinken würde. Vgl. Mahlke, 77; Pollak-Eltz (2004), 61.

²⁵⁷ Vgl. Mahlke, 76f.; Pollak-Eltz (1995), 123f.; dies. (2004), 61f.

otros de María Lionza, algunos no superion decidirse entre ambas, y parecieron pensar que se trataba del mismo personaje.”²⁵⁸

Durch die Gleichsetzung mit der Jungfrau von Coromoto erfährt Maria Lionza Repräsentanz einer Heiligen, die Trost spendet und Hilfe gewährt. Die Gläubigen bedanken sich dafür in Form von Gebeten, die sie entweder persönlich formulieren oder aber in vorgedruckter Form in speziellen Läden, den *perfumerías* (siehe S. 129ff.), kaufen. Diese Kärtchen weisen häufig auf die Eigenschaften Maria Lionzas hin, die große Bereiche des Lebens abdeckt und Komplexe der Natur, der Liebe und der Fruchtbarkeit in sich vereint. Speziell in Bezug auf die Natur erfüllt sie viele Funktionen: so gilt sie als Gottheit des Waldes, die über die Berge, Flüsse, Wasserfälle und die wilden Waldtiere wacht, ist Beschützerin der Jagd und der Tiere ganz allgemein und reitet auf einem Tapir sitzend durch die Wälder Sortes. Zudem personifiziert sie die Gestalt des guten Hirten, lebt in der Tiefe der Wälder, in bewegten Gebirgsbächen und in verzauberten Grotten und Höhlen, umgeben von Herden wilder Tiere und untergeordneten Göttern und Göttinnen und Geister.²⁵⁹

Obwohl Maria Lionza nahezu immer als Venezolanerin gesehen wird und demnach die indigene Bevölkerung repräsentiert, erfährt sie durch ihre Ähnlichkeit mit der Gottesmutter auch christliche Identität. Eberhard beschreibt:

„Unabhängig von ihrer indianischen Herkunft repräsentiert María Lionza durch ihre Marienähnlichkeit auch das christliche Element des Kultes. Die Tatsache, daß (sic.) María Lionza immer wieder mit der Jungfrau Maria, besonders mit der Jungfrau von Coromoto, identifiziert wird – die als Patron (sic.) von Venezuela gilt – scheint neueren Datums zu sein.“²⁶⁰

²⁵⁸ Jacqueline Clarac de Briceño, El culto a María Lionza. In: América Indígena, Bd. 30, Nr. 2 (o.O. 1970), 361.

²⁵⁹ Vgl. Hello Castellón, La brujería y el espiritismo en Venezuela (Caracas 1980), 72; Eberhard, 43; Mahlke, 73ff.; Francisco Tamayo, El Mito de María Lionza. In: Archivos Venezolanos de Folklore, Nr. 8 (Caracas 1967), 234.

²⁶⁰ Eberhard, 47.



Abb. 4: Maria Lionza als *Virgen de Coromoto*

III. 1.4 Die Doppeldeutigkeit Maria Lionzas

Als Person ist Maria Lionza nicht wenig umstritten. WissenschaftlerInnen haben sich eingehend mit ihr, ihrer Herkunft und den Mythen, die es über sie gibt, beschäftigt und sind bei ihren Untersuchungen zu unterschiedlichen Ergebnissen und Meinungen über die Königin gelangt.

Bezüglich ihrer Wesensmerkmale repräsentiert sie in erster Linie das Gute, dennoch steht sie auch für negative Eigenschaften – Gut und Böse sind in ihrem Kult untrennbar miteinander verbunden. Das doppelte Bild, das über sie herrscht, lässt sich gut veranschaulichen: zum einen wird sie als rein und unschuldig dargestellt und immer wieder mit der Mutter Gottes und der Jungfrau von Coromoto in Verbindung gebracht, zum anderen tritt sie als dunkle, verführerische und verdorbene Frau auf, die einen Pakt mit dem Bösen geschlossen hat und ihre eigenen Wünsche in den Vordergrund stellt.²⁶¹ Barreto beschreibt sie folgendermaßen:

“Por un lado hay una “buena” [María Lionza], por otro, una peligrosa. Con la peligrosa se hacen “pactos” por los que los beneficiados venden

²⁶¹ Vgl. Barreto (1998), 271; Eberhard, 50.

su alma, pero ella es a la vez fuente de buena y mala suerte. La buena es también doble, y cuando los que son sus adeptos encuentran el infortunio, se dice que no han tratado bien con la diosa que así los castiga.”²⁶²

Maria Lionza wird also für Glück und Unglück verantwortlich gemacht. Wenn die Gläubigen sie gut behandeln, verhält sie sich ihnen gegenüber wohlwollend, während sie hingegen all jene bestraft, die ihr nicht genügend Respekt entgegenbringen. Als Beispiel soll an dieser Stelle noch einmal auf Tours Aussage verwiesen werden, in der er über den Niedergang des ehemaligen Diktators Pérez Jiménez bzw. über die Gründe für diesen berichtet (siehe S. 80f.).

Nicht selten wird Maria Lionza als Verführerin dargestellt, die von Männern nicht genug bekommt. Zum Ausdruck kommt diese erotische Komponente vor allem in der Kunst (siehe Exkurs: *Maria Lionza in der Kunst*; S.83ff.). Die Königin verkörpert nicht nur Reinheit und Tugend sondern auch Laster und die sündigen Seiten des Lebens. Grundsätzlich repräsentiert sie jedoch das Gute, und ihr werden die Attribute Liebe, Güte, Naturverbundenheit und Reinheit zugeschrieben.

Als Königin und Göttin, Oberhaupt aller Höfe und Geister, als mächtigste und zentrale Figur im Kult hat sie keinen speziellen Aufgabenbereich. Die *Marialionzistas* rufen sie bei jeder Art von Problemen an: bei Pech in der Liebe, gesundheitlichen Beschwerden, dem Wunsch nach Fruchtbarkeit, Problemen in der Arbeit bzw. Arbeitslosigkeit, wenn um Reichtum gebeten wird, etc.²⁶³

III. 2 Das Geisterpantheon

Wie bereits im Kapitel über den Spiritismus bzw. den Kardecismus erwähnt, besteht die Hauptaufgabe Maria Lionzas und der Geister darin, zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln. Manchmal kommt es auch vor, dass niedrigere Geister als Vermittler zwischen den Menschen und höheren Geistern auftreten.

²⁶² Barreto (1998), 271.

²⁶³ Vgl. Mahlke, 77.

Von den verschiedenen Geistern, die Maria Lionza umgeben, ist es keine genaue Anzahl bekannt, sie variiert je nach Beliebtheitsgrad und nimmt üblicherweise analog zur Ausbreitung des Kults zu. Konzentrierte sich der Kult anfangs auf Maria Lionza und ihre 'Hauptgeister', so kamen im Laufe der Jahre andere Geister hinzu. Die Geister werden dabei in verschiedene *cortes* (Höfe) bzw. *lineas* (Linien) unterteilt, die möglicherweise von der brasilianischen Umbanda²⁶⁴ herrühren. So gibt es z.B. den Hof der afrikanischen Geister, den der indianischen Häuptlinge, die Linie der wundertätigen Ärzte, etc.²⁶⁵

Eine grobe²⁶⁶ Übersicht über die für den Maria Lionza-Kult wichtigsten Geister sieht folgendermaßen aus:

1.) Afrikanische Gottheiten:

Hier handelt es sich in erster Linie um die *Siete Potencias Africanas*, die „Sieben Afrikanischen Mächte“.

2.) Naturgeister aus der indigenen Mythologie:

sie sind die Herren über Tiere und Wälder und beschützen die Natur.

3.) Bedeutende Persönlichkeiten aus der venezolanischen Geschichte:

z.B. der große Freiheitskämpfer Simón Bolívar, José Antonio Páez, Negro Primero, Juan Vicente Gómez, etc.

4.) Indigene *Caciquen*:

sie kämpften in der Zeit der *Conquista* für die Unabhängigkeit des venezolanischen Volkes. Als Beispiel wäre der Indio Guaicaipuro zu nennen.

5.) Verstorbene spirituelle Führer:

z.B. Lino Valles, ein Gelehrter und *Banco* (siehe S. 120ff.), der viele Jahre lang in Sorte lebte und daher als *dueño de Sorte*²⁶⁷ („Herr von Sorte“) gilt.

6.) Dr. José Gregorio Hernández, ein venezolanischer Volksheiliger und Arzt.

7.) Die „wundertätigen Seelen“ und Volksheiligen, die wie die Geister erscheinen, z.B. Jacinta Flores oder Machera.

²⁶⁴ Bei der Umbanda handelt es sich um eine brasilianische Volksreligion.

²⁶⁵ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 125; dies. (2004), 24, 57f., 115.

²⁶⁶ Grob deshalb, weil immer neue Geister in den Kult stoßen und manche von ihnen außerdem in mehreren Höfen gleichzeitig vertreten sein können.

²⁶⁷ Pollak-Eltz (2004), 37.

- 8.) Fröhliche Geister, die die Gläubigen mit teilweise derben und anrühigen Witzen unterhalten.²⁶⁸

Alle diese genannten übernatürlichen Wesen – Seelen, Geister und Heilige – sind für die Gläubigen gleich wichtig. Von ihnen erhofft man sich Hilfe und Beistand bei den verschiedensten Problemen. Im Folgenden soll auf die einzelnen Gruppierungen eingegangen werden.

III. 2.1 Die *Trinidad venezolana*

Gemeinsam mit Maria Lionza bilden Negro Felipe und der Indio Guaicaipuro die *Trinidad venezolana*, die „Venezolanische Trinität“, auch *Las Tres Potencias*, „Die drei Mächte“, genannt. Sie repräsentieren und leiten die Religion und sind gleichzeitig die Oberhäupter der wichtigsten *cortes* bzw. *lineas* (siehe nachfolgendes Kapitel). Die *Trinidad venezolana* verkörpert die venezolanische Bevölkerung, die sich im Lauf der Geschichte durch die Eroberung Venezuelas durch die Spanier und durch den nachfolgenden Sklavenhandel mit Afrika stark veränderte: der Indio Guaicaipuro steht für die indigene Herkunft, Negro Felipe für die afrikanische und Maria Lionza für die europäische Bevölkerungsgruppe. Als die wichtigsten RepräsentantInnen der Maria Lionza-Religion finden sich bei jeder Kulthandlung Figuren dieser Geister als symbolische Darstellung der drei Haupthöfe auf dem Altar. Je nach Art des Problems werden auch andere Geister angerufen, die ebenfalls in Form von Statuen aufgestellt werden.²⁶⁹

III. 2.2 Die *cortes* bzw. *lineas*

Neben Maria Lionza werden zahlreiche andere spirituelle Entitäten angerufen, die verschiedenen Höfen oder Linien zugeordnet sind. Von den Höfen existiert ebenso wie von den Geistern keine fixe Anzahl, sie variiert ständig. Oft werden gewisse Geister auch mehreren *cortes* gleichzeitig zugeteilt, was für Außenstehende durchaus für Verwirrung sorgen mag. Als Beispiel sollen die Don Juanes angeführt werden: einmal werden sie dem *corte celestial*, dem *himmlischen Hof*, zugeordnet, dann wiederum der *linea de los encantados*, der *Gruppe der Verzauberten*, und wieder ein

²⁶⁸ Vgl. Pollak-Eltz (1989), 22.

²⁶⁹ Vgl. Eberhard, 52; Mahlke, 68; Martín, 169; Pollak-Eltz (1995), 119; dies. (1999), 171.

anderes Mal heißt es, sie hätten einen eigenen Hof, den *corte de los Don Juanes*. Eine eindeutige Einteilung der Geister ist – wie sich aus diesem Beispiel folgern lässt – nicht möglich, das betonen auch Méndez de Bonfanti (u.a.):

“Dentro del culto a María Lionza, no hay un criterio único para la clasificación de las “cortes”, los creyentes dan diversas opiniones; pero las “cortes” anteriormente mencionadas [corte india, corte africana, corte, libertadora, corte médica, corte celestial, corte vikinga, corte de los don Juanes] son consideradas las principales por la gran mayoría de opiniones y de acuerdo a los datos recopilados.”²⁷⁰

Seit wann die *cortes* existieren, ist ungewiss. Tatsache ist, dass vor 1960 nicht von Höfen oder Linien gesprochen wurde und ihr Ursprung mit der Verehrung neuer, nicht-autochthoner Geister vermutet wird. Als Datum dafür könnte 1965 in Frage kommen – jenes Jahr, in dem die ersten afrokubanischen Gottheiten in den Kult eindringen.²⁷¹

III. 2.3 Der himmlische Hof

Der *himmlische Hof* wird auch *Hof von Maria Lionza* genannt. Sein Oberhaupt ist die Königin selbst. Ihr sind verschiedene Geister und Gottheiten untergeordnet, von denen die Jungfrau von Coromoto einen ganz speziellen Stellenwert einnimmt (siehe S. 94ff.).²⁷²

Weiters gehören dieser Linie andere Königinnen – *Guillermina*, *Margarita* und *Isabel*²⁷³ – an, ebenso wie die *Don* bzw. *San Juanes* (siehe S. 104f.) und *Francisquito*, der Wächter über den Eingang von Maria Lionzas Palast und Träger des Thrones. Auch die drei *Niñas* – *Niña Flora* (Blumenmädchen), *Niña de la palma* (Palmenmädchen) und *Nina Maria* bzw. *Teresa*²⁷⁴ – sind Teil dieser Linie. Bei ihnen

²⁷⁰ Mildred E. Méndez de Bonfanti/Migdalia Moreno/Luz Natera, Factores psicosociales relacionados con la práctica del culto a María Lionza. Estudio exploratorio realizado en la Montaña de Sorte (Tesis de grado, Caracas 1985), 57f.

²⁷¹ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 41.

²⁷² Vgl. Eberhard, 52.

²⁷³ Einmal wird *Guillermina* als Zofe Maria Lionzas bezeichnet, ein anderes Mal wird sie gemeinsam mit *Isabel* als deren Schwester angeführt. Vgl. Eberhard, 52; Pollak-Eltz (1964), 267.

²⁷⁴ Pollak-Eltz spricht von einer *Niña Maria*, während Eberhard und Mahlke in ihrer Version eine *Niña Teresa* nennen. Vgl. Eberhard, 53; Mahlke, 76; Pollak-Eltz (1964), 267.

handelt es sich um meist hellhäutige, weiß gekleidete Mädchen mit Palmzweigen in den Händen, die auch oft als nur eine einzige Person auftreten.²⁷⁵

Im Gegensatz zu den anderen Höfen werden die Geister des *corte celestial* – mit Ausnahme Maria Lionzas – von den Medien nicht inkorporiert, sondern die Gläubigen beten lediglich zu ihnen, bringen ihnen Opfergaben dar und bitten sie bei ihren Problemen um Unterstützung. Mahlke bezeichnet den *corte celestial* als jenen Hof, durch welchen die katholischen Heiligen Eingang in den Maria Lionza-Kult gefunden haben, und betont noch einmal die Analogien zum katholischen Glauben:

„Mit dem Corte Celestial haben die *Marialionzistas* faktisch die praktizierte katholische Volksreligiosität der Heiligenverehrung in ihre Religion eingefügt. Der Umgang mit dem Corte Celestial deckt sich in mancher Hinsicht mit der katholischen Praxis. Daraus folgern die Gläubigen nicht, daß (sic.) sie den katholischen Glauben ihrer Religion untergeordnet haben, weil er jetzt nur noch ein (sic.) Hof unter vielen einnimmt. Vielmehr zeigt diese Hereinnahme das immer wieder geäußerte Selbstverständnis der Gläubigen, sie seien Katholiken. Der Corte Celestial bestätigt ihnen ihre Ansicht, daß (sic.) die katholischen Vorstellungen nicht außerhalb ihrer Religion stehen, sondern ein Teil ihres praktizierten Glaubens sind.“²⁷⁶

III. 2.4 Der indianische Hof

Dem *indianischen Hof*, dem *corte indígena* oder auch *corte de los Indios*, steht der Indio Guaicaipuro vor. Er war Häuptling der Teques-Indianer und leistete großen Widerstand im Kampf gegen die spanische Vorherrschaft. Gemeinsam mit anderen Häuptlingen kämpfte er gegen die Eroberer und kam 1569 im Zuge eines Überraschungsangriffs der Spanier in seinem Dorf, 20 Kilometer von Caracas entfernt, ums Leben. Heute gilt er den VenezolanerInnen als großes Vorbild und wird mit Nationalstolz verehrt. Eberhard beschreibt ihn als eine Art Symbolfigur mit doppeltem Gehalt: zum einen gelte er als Urvenezolaner, Nationalheld und Rebell, zum anderen sei er das Symbol eines neuen Glaubens.²⁷⁷

²⁷⁵ Vgl. Martín, 160; Pollak-Eltz (1964), 267.

²⁷⁶ Mahlke, 78.

²⁷⁷ Vgl. Eberhard, 55.

Als Oberhaupt des *corte indígena* und somit als einer der wichtigsten Geister findet sich sein Abbild gemeinsam mit dem der Königin und dem Negro Felipes bei jeder Kulthandlung auf dem Altar. Eberhard beschreibt die Bedeutung, die Guaicaipuro zukommt, wie folgt:

„Der Indio-Häuptling ist für die Gläubigen des Maria-Lionza-Kults in göttliche Sphären aufgestiegen. Hier wurde die sterbliche, historische Person zu einem unsterblichen Geist. Und immer, wenn mit ihm gearbeitet wird, steigt Guaicaipuro aus dem Pantheon herab. Auf keinem Altar, mit welcher Linie die Adepten auch arbeiten, fehlt das Abbild des Kaziquen.“²⁷⁸

Neben dem Indio Guaicaipuro gehören weitere historisch bedeutende Persönlichkeiten, die sich im Widerstand gegen die Kolonialmacht besonders hervorgetan haben, zum indianischen Hof. Beispiele hierfür wären die Häuptlinge Tiuna, Paramacay, Tamanaco und die India Rosa, die Frau Guaicaipuros. Außerdem werden auch Indianer aus anderen Ländern Amerikas, vorwiegend aus Nordamerika, als Mitglieder dieser Linie genannt. Ihnen ist allen eine gewisse kriegerrische Grundhaltung gemein, die in Gebärden, Bewegungen und in der Sprache zum Ausdruck kommt. Wenn sie sich in den Medien manifestieren, zeigen sich diese Geister meist äußerst grob, trinken große Mengen Alkohol und rauchen viel. Oft sprechen sie ein gebrochenes und nur schwer verständliches Spanisch, was die Interpretation eines *Bancos*, eines Kultleiters (siehe S. 120ff.), erfordert. Da die Geister des *corte indígena* keine speziellen Fähigkeiten haben, werden sie von den Gläubigen meist nur dann angerufen, wenn diese um eine allgemeine Stärkung und Hilfe bitten.²⁷⁹

III. 2.5 Der afrikanische Hof

Den *afrikanischen Hof* stellen in erster Linie die durch die kubanische *Santería* ‘importierten’ *Yoruba*-Gottheiten dar. Sie gelangten in den 1960er Jahren nach Venezuela, als einige *Bancos* mit den *Orishas* zu arbeiten begannen. Damals wusste man über diese afrikanischen Götter und Göttinnen nur wenig Bescheid, das änderte

²⁷⁸ Eberhard, 55.

²⁷⁹ Vgl. Mahlke, 87f; Pollak-Eltz (2004), 42.

sich jedoch im Lauf der Jahre, und heute, im Zeitalter des Internets, ist es kein Problem mehr, sich über Changó, Ochún oder Yemanya zu informieren.²⁸⁰

Das Oberhaupt des afrikanischen Hofes ist Negro Felipe. Bei ihm handelt es sich – ähnlich wie bei Guaicaipuro – um eine historisch bedeutende Person. Im kubanischen Unabhängigkeitskrieg kämpfte er, ein Sklave, für das kubanische Volk und wurde von den Weißen getötet. Aufgrund seiner Güte und Unerschrockenheit wird er besonders geschätzt. Wenn er sich in einem Medium manifestiert, zeichnet er sich durch sein fröhliches Verhalten und seine sexuellen Anspielungen aus. Wie auch die Geister des indianischen Hofes machen afrikanische Geister gerne sexuelle Bemerkungen, trinken große Mengen Schnaps, gestikulieren wild und berühren Frauen unsittlich.²⁸¹

Neben Negro Felipe gehören auch andere Schwarze mit afrikanischen Wurzeln dem afrikanischen Hof an. Als Beispiele können Negro Miguel, der Anführer des Aufstandes in Yaracuy von 1550, seine Frau Guiomar, Negro Antonio und Negra Francesca genannt werden. Gelegentlich wird der oftmals mit Negro Felipe verwechselte Negro Primero ebenfalls als Teil dieser Linie gesehen, meistens wird er aber dem *corte libertadora* zugeordnet.²⁸²

III. 2.6 Der historische Hof

Neben den drei Haupthöfen existieren zahlreiche weitere Höfe. So gibt es z.B. den *corte libertadora* bzw. *histórica*, den *historischen Hof*, dem der große venezolanische Freiheitskämpfer Simón Bolívar vorsteht. Als „Vater des Vaterlandes“²⁸³ ist Bolívar Venezuelas – und Lateinamerikas – großer Held und wird gerne angerufen. Er erscheint jedoch nur selten, meist in Zeiten vor politischen Ereignissen wie Wahlen, wo er den Gläubigen den ´richtigen Kandidaten´ verrät. Wenn er sich manifestiert, tritt er stark hustend – was an seinen Todeskampf erinnern soll (er starb an Tuberkulose) –, zitternd vor Kälte – was seinen Weg durch die Anden ins Gedächtnis

²⁸⁰ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 42f.

²⁸¹ Vgl. Manara, 104, 183; 246; Martín, 213; Winsauer, 68.

²⁸² Vgl. Mariano Díaz, María Lionza, religiosidad mágica de Venezuela (Barquisimeto 1987), 162; Eberhard, 56.

²⁸³ Pollak-Eltz (1995), 127.

rufen soll – oder aber als ernster Soldat auf. Bei seinem Erscheinen stimmen die Gläubigen im Regelfall die venezolanische Nationalhymne an.²⁸⁴

In Bolívars Hof werden familiäre, politische, militärische und finanzielle Probleme vorgebracht, aber auch Liebesprobleme, da er selbst als großer und erfolgreicher Liebhaber galt. Der bereits erwähnte Pedro Camejo, besser bekannt als Negro Primero, wird gelegentlich als Mitglied dieses Hofes genannt. Er war ein enger Vertrauter Bolívars und tritt heute als dessen 'Botschafter' auf: bevor sich der große Befreier manifestieren will, erscheint Pedro Camejo und kündigt die Ankunft seines Herrn an.²⁸⁵

Dem *corte histórica* gehören neben Kämpfern aus den Unabhängigkeitskriegen auch historisch bedeutende Persönlichkeiten sowohl aus Venezuela, als auch der ganzen Welt an. Die bekanntesten davon wären John F. Kennedy, Papst Johannes XXIII. und interessanterweise auch Stalin und Hitler.²⁸⁶

III. 2.7 Die Don Juanes

Die *Don* bzw. *San Juanes* sind ein weiteres Beispiel dafür, dass Geister gleichzeitig mehreren Höfen zugeteilt werden können. Was ihre Bezeichnung betrifft, so haben sie keine eigenen Namen, sie werden je nach Funktion benannt. Dementsprechend gibt es den *Don Juan del Tabaco* („Don Juan des Rauches“), den *Don Juan del Pensamiento* („Don Juan der Gedanken“), den *Don Juan del Camino* („Don Juan des Weges“), oder den *Don Juan del Odio* („Don Juan des Hasses“). Andere Don Juanes verkörpern verschiedene Naturkräfte wie beispielsweise der *Don Juan del Río Yaracuy*, der Hüter des Yaracuy-Flusses, dem Kerzen und Tabak geopfert werden.²⁸⁷

Allgemein kann festgehalten werden, dass es sich bei den Don Juanes um eher niedere Geister handelt, denen ein teilweise ambivalenter Charakter zugeschrieben wird. Man vermutet, dass sie Böses tun können und daher besänftigt werden müssen. In ihrer

²⁸⁴ Vgl. Pollak-Eltz (1989), 50.

²⁸⁵ Vgl. Mahlke, 91; Pollak-Eltz (1989), 50.

²⁸⁶ Vgl. Martín, 162f., 169.

²⁸⁷ Vgl. Mahlke, 90; Pollak-Eltz (1964), 271.

Funktion treten sie hauptsächlich als Ver- bzw. Übermittler zwischen den Gottheiten und den Menschen auf²⁸⁸, sie manifestieren sich jedoch nicht in den Medien.²⁸⁹

Im Laufe der Jahre ging die Bedeutung der *Don Juanes* zunehmend zurück, und sie machten neuen Heiligen Platz.²⁹⁰

III. 2.8 Dr. José Gregorio Hernández und der Hof der Ärzte

In der Gruppe der Heiler und Kultpriester nimmt José Gregorio Hernández eine besondere Rolle ein. Er wurde 1864 in Insotú, einem Dorf in den Anden im Bundesstaat Trujillo, geboren und studierte Medizin in Caracas und in Europa. Nach seinem Studium wurde er zu einem der bedeutendsten Ärzte Venezuelas, weil er neue medizinische Verfahren durchführte. 1918 wurde er in Caracas von einem Auto überfahren. Nach seinem Tod begannen die Leute, seinen Geburtsort und sein Grab aufzusuchen und ihn um Wunderheilungen zu bitten. Durch seine hervorragenden medizinischen Leistungen und durch seine Großzügigkeit und Nächstenliebe war er beim Volk besonders beliebt und erlangte große Berühmtheit.²⁹¹ Eberhard beschreibt ihn wie folgt:

„[...] José Gregorio war kein Gelehrter im Elfenbeinturm, sondern volksnah und ein unangepaßter (sic.) Wissenschaftler. Man erzählt von ihm, dass er sogar Präsidenten warten ließ, wenn es galt, Kranke zu heilen, selbst wenn die Patienten arm waren.“²⁹²

Aufgrund dieser positiven Eigenschaften sehen ihn viele VenezolanerInnen als ihren speziellen Schutzheiligen, als ihren “santo de devoción especial”²⁹³. Auch heute noch verehren ihn die Leute, was unter anderem daran erkennbar ist, dass viele Blumen an seiner Ruhestätte niedergelegt werden. Früher befand sich das Grab am *Cementerio del Sur*, dem alten Friedhof von Caracas, schließlich wurde es in die Kirche im Stadtviertel La Candelaria verlegt.

²⁸⁸ Vgl. Eberhard, 53; Mahlke, 90; Pollak-Eltz (1995), 125.

²⁸⁹ Persönliches Gespräch mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 13. September 2007 in Wien)

²⁹⁰ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 125.

²⁹¹ Vgl. Eberhard, 53f.

²⁹² Eberhard, 54.

²⁹³ Mariano Díaz, *Milageros del Camino* (Caracas 1989), 112.

Im Vatikan lief jahrelang ein Prozess zu seiner Selig- bzw. Heiligsprechung. Dieser allerdings wieder eingestellt, denn um als selig bzw. heilig zu gelten, sind zwei bzw. drei Wunder nötig. Letztendlich wurde ihm lediglich ein einziges Wunder attestiert.²⁹⁴ Nichtsdestotrotz wird er von den *Marialionzistas* als „wirklicher Heiliger“²⁹⁵ verehrt. Heute manifestiert er sich nur noch selten. Stattdessen schickt er die Geister anderer Ärzte, die Krankheiten an seiner Stelle diagnostizieren und Heilungsmethoden und Medikamente empfehlen. Obwohl José Gregorio Hernández und die anderen Ärzte auch zum himmlischen Hof gezählt werden, spricht man von einem eigenen Hof der Ärzte, dem *corte de los médicos* bzw. dem *corte médica*.²⁹⁶



**Abb. 5: Das Grab von Dr. José Gregorio Hernández
in der Kirche im Stadtteil La Candelaria**

²⁹⁴ Welches Wunder das war, weiß Pollak-Eltz heute nicht mehr. Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

²⁹⁵ Pollak-Eltz (1995), 126.

²⁹⁶ Vgl. Pollak-Eltz (1989), 50f; dies. (1994), 159; dies. (1995), 126.

III. 2.9 Die *ánimas milagrosas* und *santos populares*

In den 1970er Jahren wurde eine neue Strömung beobachtet – „wundertätige Seelen“ drangen in den Kult ein. Hier handelt es sich um eine Art Volksheilige, die je nach Anliegen von den Gläubigen verehrt werden. Pollak-Eltz vergleicht diese neue Bewegung mit dem Mittelalter, als in ganz Europa zu den Seelen Verstorbener gebetet wurde.²⁹⁷

Bei den *ánimas milagrosas*, den „wundertätigen Seelen“, und den *santos populares*, den „Volksheiligen“, handelt es sich im Großen und Ganzen um dieselben Geister. Im Gegensatz zu den katholischen Heiligen werden sie von der Katholischen Kirche nicht als ‘echte’ Heilige akzeptiert, was das venezolanische Volk aber nicht davon abhält, sie zu verehren und bei bestimmten Anliegen um ihre Unterstützung zu bitten. Die Anrufung erfolgt meistens durch Gebete, die die Gläubigen vor dem Grab des/der Heiligen oder im eigenen Haus/der eigenen Wohnung vor einem Altar sprechen, der einem/einer solchen Heiligen gewidmet ist. Oft bringen die Menschen ihre Bitten bzw. Danksagungen auch in schriftlicher Form zum Grab des/der Heiligen.²⁹⁸

Der (theoretische) Unterschied zwischen den *ánimas milagrosas* und den *santos populares* besteht darin, dass die wundertätigen Seelen für echte Tote gehalten werden und somit nur verehrt, nicht aber um aktiven Beistand gebeten werden können, während die Volksheiligen sehr wohl eingreifen und etwas bewirken können, indem sie als Geister in den Medien erscheinen. Oft meinen Spiritisten jedoch, dass sich eine *ánima milagrosa* sehr wohl manifestieren könne – und zwar in Form eines *santo popular*. So berichten sie, dass die *ánimas* verstorbener Ärzte durch Medien ‘arbeiten’ würden – manchmal sogar Operationen durchführen – und den PatientInnen helfen würden. In so einem Fall würden sie als Geister auftreten.²⁹⁹ Anhand dieses Beispiels kann man erkennen, dass sich die wundertätigen Seelen und die Volksheiligen nicht wesentlich voneinander unterscheiden, und so spricht Pollak-Eltz ganz allgemein von den *muertos milagrosos*, „wundertätigen Toten“, bzw. den

²⁹⁷ Vgl. Pollak-Eltz (1994), 45.

²⁹⁸ Vgl. Pollak-Eltz (1989), 5; dies. (1994), 47.

²⁹⁹ Vgl. Pollak-Eltz (1989), 10f.

ánimas, wobei sie sich hier weder auf die *santos populares* noch auf die *ánimas milagrosas* im Speziellen bezieht.³⁰⁰

Man unterscheidet mehrere Arten von *ánimas*. So gibt es welche, die in ganz Venezuela bekannt sind, und solche, die man lediglich in einzelnen Ortschaften kennt; einige Seelen werden seit vielen Jahren verehrt, andere wiederum erst seit kurzem; zu ihren Lebzeiten führten die einen ein anständiges und vorbildliches Dasein, während andere Gauner waren und die Reichen ausraubten.

Was den Unterschied zwischen den 'echten' Heiligen und den Volksheiligen ausmacht, so erscheinen die 'echten' nicht in Medien. Wenn sie um Beistand gebeten werden, schicken sie andere, ihnen ähnliche Geister, die den Adepten an ihrer Stelle helfen.³⁰¹

Der Großteil der verehrten *ánimas* lebte im Venezuela der 1960er und 1970er Jahre. Clarac de Briceño beobachtete vor allem im Bundesstaat Mérida, dass die meisten *ánimas* nach 1970 starben und dass ihre Verehrung meist nur zwei bis drei Generationen andauert.³⁰²

Zu den bekanntesten *ánimas milagrosas* bzw. *santos populares* zählen Dr. José Gregorio Hernández, María Francia, Lino Valles, Jacinta Flores, etc.

Im Anschluss sollen die Erfahrungen geschildert werden, die ich mit den *santos populares* gemacht habe – und zwar in Form eines Besuchs auf dem alten Friedhof von Caracas.

Exkurs: Ein Besuch auf dem Friedhof: El Cementerio del Sur

³⁰⁰ Vgl. Pollak-Eltz (1989), 10f.

³⁰¹ Vgl. Pollak-Eltz (1989), 22.

³⁰² Vgl. Jacqueline Clarac de Briceño, El mensaje del culto a los muertos en Mérida. In: Boletín Antropológico, Nr. 7 (Mérida 1984), 14.



**Abb. 6: Das Grab der Maria Francia auf dem
Cementerio del Sur (im Hintergrund sind die Dankeskärtchen
der Gläubigen zu erkennen)**

Bei *El Cementerio de Sur* handelt es sich um den alten Friedhof von Caracas, der von den VenezolanerInnen schlicht und einfach *El Cementerio* genannt wird. Auf diesem Friedhof liegen einige *santos populares* bzw. *ánimas milagrosas* begraben, deren Gräber vom Volk besonders häufig frequentiert werden. Sie werden als Heilige verehrt, wobei die Gläubigen verschiedenste Anliegen an die Ruhestätten der Toten tragen. So suchten etwa StudentInnen die Grabstätte von Maria Francia auf, um sie um Beistand bei bevorstehenden Prüfungen zu bitten bzw. um sich für ihre geleistete Unterstützung zu bedanken. Der Legende nach war Maria Francia eine eifrige Studentin und sollte einen Mann heiraten, den ihre Eltern für sie ausgesucht hatten. Sie war jedoch nicht an ihm interessiert. Kurz vor ihrer Hochzeit wurde sie von einer Schlange gebissen und starb. Es heißt, Gott hätte sie vor einem Leben in Unglück

bewahrt.³⁰³ Schon bald nach ihrem Tod wurde ihr Grab zu einer regelrechten Pilgerstätte für StudentInnen, die sie – weil sie selbst Studentin war – als ihre Schutzpatronin auswählten. Bei ihren Besuchen bringen die Menschen verschiedenste Objekte als Opfergaben mit: Hefte, Schuluniformen, Schilder mit Danksagungen und Blumen.



**Abb. 7: Schuluniformen neben dem
Grab der Maria Frania**

³⁰³ Vgl. Pollak-Eltz (1994), 48.



Abb. 8: Hefte am Grab der Maria Francia

Neben dem Grab von Maria Francia steht eine kleine Statue von Dr. José Gregorio Hernández. Auch er war früher auf diesem Friedhof begraben, seine sterblichen Überreste wurden schließlich in die Kirche im Stadtteil La Candelaria verlegt. Berichten zufolge pilgern die Leute heute nach wie vor zu seiner ehemaligen Ruhestätte, die ich, als ich den Friedhof besuchte, nicht finden konnte, da *El Cementerio* äußerst groß ist.

Ganz in der Nähe von Maria Francia liegt ein weiterer Volksheiliger begraben: Ismael Sánchez. Da ich zuvor noch nie von ihm gehört bzw. gelesen hatte, nutzte ich die Gelegenheit, den Mann, der gerade vor dessen Grab saß und eine Zigarre rauchte, zu befragen. Er informierte mich, dass Ismael Sánchez ein *malandro* war, wusste aber auch nicht im Detail Bescheid. Bei Recherchen im Internet erfuhr ich mehr: Sánchez gilt als der

‘Vater der *malandros*’, der – so heißt es – die Banken seiner Gegend³⁰⁴ ausgeraubt und das Geld unter den Armen verteilt hätte.³⁰⁵ Außerdem hätte er des Öfteren die Angestellten kleiner Geschäfte bedroht, während die Bedürftigen das Lokal geplündert hätten und mit den Lebensmitteln geflüchtet wären. Ismael Sánchez soll im *Barrio 23 de enero* bei einer Auseinandersetzung erstochen worden sein. In einer anderen Version über seinen Tod wird Puente Hierro als Todesort genannt. Alí, ein Mann, der seit nunmehr 50 Jahren die Gräber des *Cementerio del Sur* bewacht, versichert, dass „Ismaelito“ von 1941 bis 1963 gelebt hätte.³⁰⁶

Es heißt, das Grab von Ismael Sánchez wäre ständig bewacht, weil viele ‘VerehrerInnen’ davor Alkohol und Drogen konsumieren würden.³⁰⁷ Während meines Besuches konnte ich weder Wachmänner noch Betrunkene sondern lediglich den Zigarre rauchenden Mann, der sich selbst *brujo*³⁰⁸ bezeichnete, sehen.

Zu guter Letzt entdeckte ich schließlich noch das Grab eines gewissen Victorio Ponce. Auch diesen Namen konnte ich nicht zuordnen, er war mir völlig fremd. Auch bei meinem Besuch auf dem Friedhof konnte ich nichts in Erfahrung bringen. Ich fand lediglich heraus, dass er als *señor de las casas* verehrt wird, was auch nur schwer zu übersehen war: sein Grab befand sich direkt unter einem Baum, an dessen Ästen lauter kleine Häuschen aus Karton hingen. Außerdem war ein kleiner Altar in seiner Gedenkstätte eingerichtet, in dessen Mitte ein Bild von Maria Lionza zu erkennen war. Des Weiteren war sein Grab – ebenso wie das der anderen

³⁰⁴ Einige behaupten, er wäre aus dem Barrio Lídice in Caracas, andere sind der Ansicht, dass er aus Pinto Salinas oder Sarría stammen würde. Vgl. http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/20 (Zugriff: 20. August 2007)

³⁰⁵ Daher greift Pollak-Eltz wohl auf die Bezeichnung *Robin Hood* zurück, wenn sie von den *malandros* spricht.

³⁰⁶ Vgl. Rossana Miranda, Corte Calé. Santos Malandros de Caracas. In: El Semanario (Caracas, 8. April 2005), zitiert nach http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/20 (Zugriff: 20. August 2007)

³⁰⁷ Vgl. http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/20 (Zugriff: 20. August 2007)

³⁰⁸ *Brujo* bedeutet wörtlich „Zauberer“. Im Maria Lionza-Kult entspricht diese Bezeichnung in etwa einem Heiler mit magischen Fähigkeiten.

santos populares – mit Blumen geschmückt, und einige Leute standen davor und beteten.



Abb. 9: Das Grab von Victorio Ponce

III. 2.10 Wikinger, Hinduisten und Buddhisten

in den 1980er, 1990er Jahren³⁰⁹ drangen Buddhismus und Hinduismus in den Maria Lionza-Kult ein, und seither werden auch japanische bzw. indische Geister angerufen.³¹⁰ Zurückzuführen ist dieser Einfluss auf Fernsehen und Bücher sowie auf das allmählich einsetzende Interesse für Esoterik.³¹¹

Bei weiteren Nachforschungen konnte nichts Genaueres über diese Geister in Erfahrung gebracht werden, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass sich diese Strömung nicht so recht durchsetzen konnte und heute nicht sehr präsent ist. In der

³⁰⁹ Pollak-Eltz in ihrem Vortrag beim 4. *SüdamerikanistInnentreffen* in Wien (3. März 2007)

³¹⁰ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 121.

³¹¹ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

Literatur werden diese Geister zwar immer wieder erwähnt, aber keiner der AutorInnen geht näher auf das Thema ein. Im Interview meinte Pollak-Eltz:

„APE (Angelina Pollak-Eltz): Ja, da sind japanische Geister, und die murmeln dann [...] eine Sprache, die man nicht versteht. Da müsste dann ein Kultleiter erklären. Da ist der Fall der Interpretation. [...]

TF (Teresa Fauser): Aber diese Geister erscheinen wahrscheinlich eher selten.

APE: Die kommen plötzlich. Irgendwie. [...] Plötzlich erscheinen irgendwelche neuen [Geister], von denen man vorher nie etwas gehört hat.

TF: Kann man sich diesen Einfluss aus Japan erklären?

APE: Das kommt vom Fernsehen. Das ist Fernsehen und Bücher und solche Sachen.“³¹²

Zur selben Zeit, in den 1980er, 1990er Jahren³¹³, drangen außerdem die Wikinger in den Kult ein. Einmal schreibt Pollak-Eltz sie afrikanischem Ursprung zu³¹⁴, ein anderes Mal bezeichnet sie sie als

„[...] blonde, bärtige Barbaren germanischen Einschlags [...]“.³¹⁵

Noch 1995 kann sich die Anthropologin ihren Einfluss nicht erklären:

„Wie diese Gestalten in den *Maria-Lionza-Kult* gelangten, entzieht sich meiner Kenntnis.“³¹⁶

2007 beschreibt sie ihr Auftauchen wie folgt:

„[...] das [Auftauchen der Wikinger] war zur gleichen Zeit [Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre], in, ich glaube, im Kanal 2³¹⁷. [Da gab es] also eine Sendung oder [...] Hörspiele von Wikingern im

³¹² Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

³¹³ Im Zuge des 4. *SüdamerikanistInnentreffen* in Wien (1.-4. März 2007) behauptete Pollak-Eltz, dass die Wikinger schon in den 1970er Jahren aufgetaucht wären. Diese Aussage findet sich aber nirgendwo in der Literatur – auch nicht in ihren eigenen Publikationen – bestätigt. Darin nennt Pollak-Eltz die 1980er und 1990er Jahre als jene Zeit, in der die Wikinger in den Kult eindringen.

³¹⁴ Vgl. Pollak-Eltz (1995), 125f.; Pollak-Eltz in ihrem Vortrag beim 4. *SüdamerikanistInnentreffen* in Wien (3. März 2007)

³¹⁵ Pollak-Eltz (1995), 125.

³¹⁶ Pollak-Eltz (1995), 126.

³¹⁷ Kanal 2 ist ein venezolanischer TV-Sender.

Fernsehen. [...] Die waren sehr populär. Und ich glaube, die sind dadurch da [in den Kult] hineingekommen.“³¹⁸

III. 2.11 Die *malandros*

Den jüngsten Einfluss stellen die sogenannten *malandros* dar. Hier handelt es sich um die Geister von Kriminellen oder *Guerrilleros*, die nach „Robin Hood-Manier“³¹⁹ handeln, Leute überfallen und dabei – meist im Kampf mit der Polizei – ums Leben kommen. Es heißt, ihre Seelen würden dem Volk helfen, um so ihre eigenen Sünden abzubüßen.³²⁰

Die Informationen über diese ‘Verbrecher-Geister’ stammen in erster Linie aus dem Vortrag, den Pollak-Eltz Anfang März 2007 beim 4. *SüdamerikanistInnentreffen* hielt, bzw. aus dem Interview mit ihr in Caracas. Aufgrund der Aktualität des Themas existieren nur wenige schriftliche Quellen, weshalb die Aussagen von Pollak-Eltz als Hauptreferenz herangezogen werden. Diese sollen den Untersuchungen von Ferrándiz Martín gegenübergestellt werden.

Im Zuge des 4. *SüdamerikanistInnentreffens*, das von 1. bis 4. März dieses Jahres in Wien stattfand und vom Österreichischen Lateinamerika-Institut in Zusammenarbeit mit dem Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien organisiert wurde, hielt Angelina Pollak-Eltz einen Vortrag mit dem Titel „Neue Geister im Maria Lionza-Kult: die ‘malandros’ als Reaktion auf Gewalt und Unsicherheit in den Straßen Venezuelas“. Bei dieser Tagung bekam ich einen ersten Einblick in die Welt der *malandros*, der sich während meines Venezuela-Aufenthalts vertiefte. Bevor die *malandro*-Bewegung beschrieben wird, soll jedoch auf die geschichtliche Entwicklung dieser relativ jungen Strömung eingegangen werden.

In dem Interview, das ich Ende Mai führte, meinte Pollak-Eltz, dass die Bewegung der *malandros* noch relativ jung wäre, dass sie seit vier, fünf, vielleicht sechs Jahren existieren würde. Allerdings muss an dieser Aussage Kritik angemerkt werden: schon 1997 spricht Michael Taussig von den *malandros*³²¹ – Pollak-Eltz zitiert diesen Autor

³¹⁸ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

³¹⁹ Pollak-Eltz (2004), 40.

³²⁰ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 40.

³²¹ Siehe dazu Michael Taussig, *The Magic of the State* (New York 1997), 29.

sogar in einem ihrer Bücher³²². Auch Francisco Ferrándiz Martín greift dieses Thema bereits 1996 auf³²³ und bezeichnet die 1990er Jahre als die „Dekade der *malandros*“³²⁴. Interessanterweise widerspricht sich Pollak-Eltz selbst, denn in *Las ánimas milagrosas en Venezuela*³²⁵ aus dem Jahr 1989 geht es bereits um ‘Seelen’, die Überfälle begingen:

“[...] En vida algunas [ánimas] eran personas honradas y humildes, otras eran bandidos y asesinos, pero “humanitarios”; robaban a los ricos para dar a los pobres.”³²⁶

Obwohl sie hier nicht dezidiert von den *malandros* spricht, erinnert ihre Beschreibung sehr stark an diese ‘Gaunergeister’. Schließlich fällt im selben Buch doch noch das Wort *malandro*:

“Los espiritistas dicen que los “malandros” tienen “muchísima luz” a pesar de su “maldad” y quieren pagar por sus pecados, ayudando a los hombres vivos.”³²⁷

Das bedeutet also, dass sich diese Strömung bereits Ende der 1980er Jahre abzeichnete, weshalb die Interview-Aussage von Pollak-Eltz – dass die *malandros* erst in den vergangenen Jahren im Kult aufgetaucht wären – sehr unwahrscheinlich scheint. Auch in *Trommel und Trance*³²⁸ aus dem Jahr 1995 erwähnt sie diese Bewegung. Hier spricht sie von verstorbenen Seelen, von denen

„[...] einige [...] kein heiligmäßiges Leben führten, sondern im Gegenteil sogar Guerrilleros oder Diebe waren.“³²⁹

Im Internet finden sich ebenfalls Hinweise darauf, dass diese Bewegung Ende der 1980er Jahre entstand. Hier heißt es, dass die ersten *malandros* in den 1970ern gelebt

³²² Siehe dazu Pollak-Eltz, María Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy. 40 años de estudios en el campo (Caracas 2004), 141.

³²³ Siehe dazu Francisco Ferrándiz Martín, Malandros, africanos y vikingos. Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana. In: Carlos Caravantes (Hg.), Antropología Social de América Latina (Zaragoza 1996), 125-137.

³²⁴ Ferrándiz Martín in Alteridades, 50, 52.

³²⁵ Angelina Pollak-Eltz, Las ánimas milagrosas en Venezuela (Caracas 1989).

³²⁶ Pollak-Eltz (1989), 5.

³²⁷ Pollak-Eltz (1989), 22.

³²⁸ Angelina Pollak-Eltz, Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen (Freiburg/Basel/Wien 1995).

³²⁹ Pollak-Eltz (1995), 126.

hätten und ihre Verehrung 1989 durch den *caracazo* (siehe S. 46, Fußnote 116) ausgelöst worden wäre.³³⁰

Was an der Bewegung der *malandros* neu ist und es in dieser Form im Maria Lionza-Kult bisher nicht gab, ist die Tatsache, dass es sich um Geister handelt, die nicht ausschließlich unschuldige Absichten verfolgen. Bis vor etwa 20 Jahren³³¹ hatten die Geister „nur Gutes im Sinn“³³², jetzt schützen sie in Form der *malandros* bzw. *malandras* auch Kriminelle, die anderen mit ihren Delikten Schaden zufügen und – wenn es die Umstände erfordern – sogar töten.

Ferrándiz Martín beschreibt die *malandros* als

„[...] espíritus más bajos, más terrenales, de menor luz mística dentro de la jerarquía del panteón de María Lionza, cercanos a las ánimas del purgatorio [...].“³³³

Sie befinden sich in der Geisterhierarchie ganz unten und zeichnen sich durch ein menschenähnliches Verhalten aus: sie sind leicht in Versuchung zu führen und begehen schnell Sünden. Auch wenn sie sich in den Medien manifestieren, verstecken sie ihre Laster nicht, trinken und rauchen viel, lachen, tanzen und singen und verlangen nicht selten Drogen.³³⁴

Nach Pollak-Eltz entstanden diese Geister

„[...] aus den *santos populares*. Denn viele von diesen *santos populares* waren auch *malandros*. Und [viele] waren Diebe usw., die teilweise indirekt auch [in den] Kult von Maria Lionza eingebunden

³³⁰ Vgl. http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/20 (Zugriff: 20. August 2007)

³³¹ Pollak-Eltz in ihrem Vortrag beim 4. SüdamerikanistInnentreffen in Wien (3. März 2007)

³³² Pollak-Eltz in ihrem Vortrag beim 4. SüdamerikanistInnentreffen in Wien (3. März 2007)

³³³ Ferrándiz Martín, zitiert nach

http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/20 (Zugriff: 20. August 2007)

³³⁴ Vgl. Ferrándiz Martín, zitiert nach

http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/20 (Zugriff: 20. August 2007)

wurden, aber nicht unbedingt alle, manche, [...] viele in den Llanos oder in den Anden.“³³⁵

Pollak-Eltz erklärte, dass es sich bei dieser neuen Bewegung in erster Linie um jugendliche Verbrecher – teilweise noch Kinder – handeln würde, die größtenteils bei Straßenschlachten oder Polizeikämpfen ums Leben gekommen wären. In der Mehrheit der Fälle kämen die Jugendlichen aus den *Barrios* (Slums), wären arbeitslos und arm, würden Drogen nehmen und Delikte wie Überfälle begehen, um sich so ihr Leben finanzieren zu können. Im Regelfall würden sich ihre Geister erst etwa zehn Jahre nach ihrem Tod³³⁶ in den Medien manifestieren, die ihrerseits ebenfalls recht jung sind; nur in den seltensten Fällen wird die Altersgrenze von 30 Jahren überschritten.³³⁷

Über die Medien der *malandros* berichtet Pollak-Eltz in einem Interview:

„TF (Teresa Fauser): Und die Medien lassen zu, dass die *malandros* von ihnen [...] Besitz ergreifen und sich in ihnen manifestieren?

APE (Angelina Pollak-Eltz): Ja, also gewisse Medien. Es sind meistens Jugendliche. Und eben meistens auch in diesen Barrios [...].“³³⁸

Malandro-Geister erscheinen also hauptsächlich in den Barrios und nur selten in den gehobeneren Zentren der Mittelschicht, wobei Pollak-Eltz meint, dass es nur wenige solcher Mittelschicht-Zentren gäbe.³³⁹ Auf die Frage, in welchen Fällen *malandros* angerufen werden, antwortete Pollak-Eltz:

„[...] das ist etwas ambivalent. Einerseits helfen sie den Gangstern, und andererseits helfen sie auch gegen Gangster. Aber das ist eben ziemlich neu, [...], das ist jetzt in den letzten Jahren sehr viel stärker geworden. Und ich glaube, das ist eine Tendenz, die sehr rasch wächst und sich auch verändert [...].“³⁴⁰

³³⁵ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

³³⁶ Im Interview vom 30. Mai 2007 sprach Pollak-Eltz von fünf bis zehn Jahren.

³³⁷ Pollak-Eltz in ihrem Vortrag beim 4. *SüdamerikanistInnentreffen* in Wien (3. März 2007)

³³⁸ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

³³⁹ Pollak-Eltz in ihrem Vortrag beim 4. *SüdamerikanistInnentreffen* amerikanistInnentreffen in Wien (3. März 2007)

³⁴⁰ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

Seit neuestem können *malandro*-Geister auch Frauen, hauptsächlich ehemalige Prostituierte, sein. Während dieses Phänomen in Brasilien schon seit längerem – seit etwa 20, 30 Jahren – zu beobachten ist, traten die *malandras* in Venezuela erst vor kurzem auf.³⁴¹ Hier widerspricht sich Pollak-Eltz neuerlich: die Tatsache, dass sich früher keine *malandras* manifestierten, impliziert, dass es die *malandro*-Bewegung bereits seit längerem geben muss und sie nicht erst in den vergangenen Jahren aufgekommen sein kann.

Abschließende Worte

Wie sich anhand dieses Kapitels erkennen lässt, entstanden im Laufe der Jahre aufgrund der jeweiligen historischen und sozialen Rahmenbedingungen stets neue Höfe. Der Kult unterzog sich ständigen Veränderungen, stellte sich neuen Herausforderungen und passte sich an die aktuelle Situation des Landes an (“Si damos una mirada retrospectiva desde sus inicios, apreciaremos que hasta hoy no ha cesado la transformación del culto; [...]“³⁴²). So kam es, dass jedes Jahrzehnt seine eigenen Geister hervorbrachte: in den 1960er Jahren drangen durch die Exilkubaner die *Orishas* in den Kult ein; die 1970er Jahre stellten das Zeitalter der *ánimas milagrosas* und der *santos populares* dar; die 1980er waren geprägt durch Wikinger, hinduistische und buddhistische Geister, und in den 1990er Jahren fanden die *malandros* Einzug in den Kult. Da auch heute noch ständig neue Geister auftauchen und dadurch wiederum Linien entstehen, können über die Höfe in ihrer Gesamtheit keine Angaben gemacht werden. Dennoch versuchte Clarac de Briceño 1992 eine Erhebung über die Geister und Linien durchzuführen. Als Zahl für die spiritistischen Zentren in den Bundesstaaten Trujillo, Mérida und Táchira nannte sie 32, die damals existenten Geister bezifferte sie mit 200.³⁴³ Heute sind diese Angaben aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr aktuell, sie sind wohl weitaus höher einzuschätzen.

³⁴¹ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

³⁴² Barreto (1994), 32.

³⁴³ Vgl. Jacqueline Clarac de Briceño, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* (Mérida 1992), 139ff.

IV. Die Kulthandlungen

Die Kulthandlungen bilden das Kernstück im Maria Lionza-Kult. Sie dienen dazu, Probleme zu lösen und die jeweilige Person von negativen Einflüssen und allem Schlechten zu befreien. Je nach Art des Problems werden unterschiedliche Rituale durchgeführt, wobei die einzelnen Benennungen oft als Synonyme gebraucht werden. Vielfach wird nicht zwischen *velación* („Bekerbung“) und *despojo* („Vertreibung“) bzw. zwischen *curación* („Heilung“) und *limpieza* („Reinigung“) oder *purificación* (ebenfalls „Reinigung“) unterschieden.³⁴⁴

Wichtig ist, dass es keinen fixen Ritualablauf gibt und jedes Zentrum bzw. jedes Medium Handlungsfreiheit hat. Dennoch laufen die Kulthandlungen im Wesentlichen sehr ähnlich ab, und es gibt nur geringfügige Unterschiede.

Im folgenden Kapitel sollen die einzelnen Möglichkeiten, ein Ritual durchzuführen, behandelt werden. Zuvor werden jedoch einige grundlegende Begriffsdefinitionen geliefert, um etwaigen Unklarheiten vorzubeugen. Des Weiteren werden die wichtigsten Utensilien, die während einer Kulthandlung Gebrauch finden, und die Geschäfte, in denen sie gekauft werden können, beschrieben. Außerdem erfolgt eine Analyse der *perfumerías*, die auf den persönlichen Erfahrungen der Autorin beruht.

IV. 1 Definitionen

IV. 1.1 Der *Banco*

Bei einem *Banco* handelt es sich um jene Person, die die Rituale im Maria Lionza-Kult überwacht und koordiniert. Er hilft dem Medium, sich in Trance zu versetzen, und achtet darauf, dass die Séance ordnungsgemäß abläuft. Falls unerwartete Zwischenfällen auftreten, ist er darum bemüht, Ruhe zu bewahren und das Problem zu beseitigen. Wenn ein Geist unverständliche Worte spricht, so ist die Interpretation des *Bancos* gefragt. Zudem führt er die Befehle, die die Geister und Gottheiten über die

³⁴⁴ Vgl. Eberhard, 106.

Medien vermitteln, aus und agiert als eine Art 'spiritueller Führer' des Mediums. Dem Bericht einer *Banca*, eines weiblichen *Bancos*, zufolge wendet sich ein Geist, der sich in einem Medium manifestieren will, zuerst an den *Banco*, bevor dieser ihn durch ständige Konzentration an das Medium 'weiterleitet'. Der *Banco* weiß daher vor dem Medium, welcher Geist sich manifestieren wird.³⁴⁵

Was das Verhältnis zwischen *Banco* und Medium betrifft, so sollte es möglichst eng sein, da die beiden Personen einander vollkommenes Vertrauen entgegenbringen müssen. Aus diesem Grund arbeiten häufig Ehemann und Ehefrau, Mutter und Tochter oder Geschwister, meist zwei Schwestern, als *Banco* und Medium zusammen.³⁴⁶

In den meisten Fällen war ein *Banco* früher selbst Medium bzw. ist es nach wie vor, er verfügt somit über genügend Erfahrung und ist mit den meisten Problemen, die einem Medium widerfahren können, vertraut. Er hat nicht nur großes Wissen über Krankheiten und deren Heilung, sondern ist weitgehend auch über die persönlichen Probleme seiner KlientInnen informiert. Ein *Banco* zeichnet sich üblicherweise durch einen starken Charakter aus, und mithilfe von Autosuggestion, Überzeugung und Hypnose erreicht er auf wundersame Art und Weise erstaunliche Ergebnisse. Oftmals wendet er esoterische Praktiken an, in erster Linie dann, wenn die Rituale in freier Natur durchgeführt werden und mehrere Gläubige gleichzeitig behandelt werden.³⁴⁷

Bancos können sowohl Männer als auch Frauen (*Bancas*) sein. In vielen Fällen machen sie sich – nachdem sie eine gewisse Zeit als Medien gearbeitet und genügend Erfahrung gesammelt haben – selbstständig und eröffnen ihre eigenes Zentrum. Oft bekommen sie ihre Fähigkeiten vererbt oder eignen sich diese autodidaktisch an. Viele geben – ebenso wie auch Medien – an, eine Vision gehabt zu haben oder sich emotional unglaublich stark vom Kult angezogen zu fühlen. Eine weitere gängige Version ist die, dass einem *Banco* nach schwerer Krankheit ein Geist erschienen sei, sich in einem Medium manifestiert habe und ihn so auf wundersame Weise geheilt habe. Einige behaupten auch, von Maria Lionza selbst auserwählt worden zu sein –

³⁴⁵ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 22.

³⁴⁶ Vgl. Pollak-Eltz, zitiert nach Martín, 184.

³⁴⁷ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 17.

sie wäre ihnen in einer Vision erschienen. Wieder andere geben an, von Gott bekehrt worden zu sein, nachdem sie lange Zeit ein schlechtes und sündiges Leben geführt hatten.³⁴⁸

Wenn *Bancos* Besonderes leisten, können sie für ihre Verdienste ausgezeichnet werden. In so einem Fall wird ihnen zu Ehren eine *coronación* (siehe S. 139f.) durchgeführt, eine spezielle Zeremonie, in der ihnen die KollegInnen und KlientInnen danken und großes Lob und Anerkennung entgegenbringen.³⁴⁹

Meistens arbeiten *Bancos* nicht ausschließlich als solche, sondern üben nebenbei einen anderen Beruf aus.³⁵⁰

Ein spezielles Ritual, das ein *Banco* durchführt, besteht darin, ein Neugeborenes vor der offiziellen Taufe durch die Katholische Kirche zu segnen. Hier spricht man von *echar agua al bebé*, „Wasser auf den Säugling werfen“, um diesen vor allem Bösen zu schützen.³⁵¹

IV. 1.2 Das Medium

Das *Medium*, auch *Materie* genannt, ist jene Person, die im Trancezustand die Geister Verstorbener empfängt. Üblicherweise genießt es hohes Ansehen, da durch seinen Mund die Geister sprechen und den KlientInnen wertvolle Ratschläge geben. Die meisten Medien bekommen ihre Fähigkeiten durch Vererbung oder als natürliche Gabe, quasi als Geschenk, es kann aber durchaus auch vorkommen, dass sie sich die Eigenschaften durch einen oft recht langen und mühsamen Lernprozess aneignen müssen. In so einem Fall überwacht ein *Banco* den Verlauf des Geschehens. Viele Medien geben – wie bei den *Bancos* bereits erklärt – an, nach einem schlechten Leben bekehrt worden zu sein oder ganz einfach dazu berufen zu sein, anderen zu helfen. Sie hätten gewusst, dass sie besondere Fähigkeiten haben. Auch Antonio Osuna meinte, aus diesem Grund Medium geworden zu sein. Im Interview erklärte er,

³⁴⁸ Vgl. Martín, 175; Pollak-Eltz (2004), 54.

³⁴⁹ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 55.

³⁵⁰ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 56.

³⁵¹ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 72.

dass es ihm bestimmt gewesen wäre, zwischen den Geistern Maria Lionzas und den Menschen zu vermitteln:

“Tenía mis facultades, de esto ya sabía. Me inicié en este camino por [...] cosas de la vida, por cosas grandes. Porque cuando hay un destino en la vida, hay una gloria y hay una paz dentro de uno mismo y una fuerza grande [...].”³⁵²

Oft dauert es einige Zeit, bis ein Medium seine Fähigkeiten unter Kontrolle hat und weiß, wie es damit umzugehen hat. Deshalb wird es zu Beginn immer von einem erfahrenen *Banco* beaufsichtigt. Wenn die Medien schließlich als solche zu arbeiten beginnen, spezialisieren sie sich auf einen bestimmten Geist oder einen bestimmten Hof und bekommen dadurch ihren persönlichen Schutzheiligen, ihren *santo de devoción especial* bzw. ihre *divinidad protectora*. Im Regelfall ist dies der erste Geist, der sich in ihnen manifestiert. Die Fixierung auf einen Geist oder Hof bedeutet aber nicht, dass ein Medium ausschließlich diesen Geist bzw. Geister aus diesem Hof inkorporieren kann – jedes Medium kann jeden Geist empfangen.³⁵³

Kardec zufolge besitzt jeder Mensch – mit wenigen Ausnahmen – mediale Fähigkeiten. Er unterscheidet dabei zwischen *unbewussten* und *fakultativen* Medien. Unbewusste Medien beschreibt er als solche, die im Trancezustand keinen oder nur wenig Einfluss darauf haben, welcher Geist sich in ihnen mit welcher Intensität manifestiert. Fakultative Medien hingegen sind in der Lage, diesen Prozess aktiv mitzugestalten. Um hierbei die notwendigen Mittel und Techniken richtig einzusetzen, bedarf es allerdings eines großen Wissens.³⁵⁴

In der Regel kommt es vor, dass sich in einem Medium mehrere Geister hintereinander manifestieren und dass die Medien ihren Trancezustand durch Berühren der Stirn oder Halten der Hand anderen Personen übertragen. Aufgrund gewisser unkontrollierter Kräfte ist der Zustand der Trance nicht ganz ungefährlich. Um etwaigen Problemen vorzubeugen, gibt es bestimmte Vorschriften, die ein Medium einhalten muss, bevor es sich in Trance versetzt: am Tag vor dem Ritual und

³⁵² Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

³⁵³ Vgl. Martín, 185; Pollak-Eltz (2004), 22.

³⁵⁴ Vgl. Allan Kardec, *Los fundamentos del espiritismo* (Mexiko 1975), 23.

am selben Tag bis zum Ritual muss es sexuelle Enthaltsamkeit üben und sollte außerdem fasten; während des Rituals dürfen keine Schuhe getragen und Arme und Beine nicht verschränkt werden; und was das Wichtigste überhaupt ist: die Medien müssen gute Absichten verfolgen, weil dadurch wiederum Geister mit positiven Schwingungen angelockt werden.³⁵⁵

Während einer Séance kann das Medium als wichtigste Person bezeichnet werden, von ihm hängt alles – oder zumindest sehr viel – ab. Dies führte dazu, dass das soziale Ansehen der Medien im Laufe der Jahre gestiegen ist. Früher, als sehr viele *Marialionzistas* arm waren und als Teil einer Randgesellschaft gesehen wurden, gab es eine Möglichkeit, sich gesellschaftlich hochzuarbeiten: indem man Medium wurde.³⁵⁶ Heute genießen die Medien zwar nach wie vor hohes Ansehen, die soziale Situation hat sich allerdings stark verändert und kann nicht mit der früheren verglichen werden.

IV. 1.3 Der Trancezustand

Die Trance ist ein wesentlicher Bestandteil eines jeden spiritistischen Rituals. Sie dient den Menschen dazu, mit Geistern und Gottheiten in Kontakt zu treten. Hat ein Medium diesen Zustand erreicht, so befindet es sich außerhalb seines Bewusstseins und agiert unter dem Einfluss jenes Geistes, der sich in seinem Körper manifestiert hat. Für diesen Zeitraum ist die eigene Seele abwesend, und man spricht von Besessenheit, von *posesión*.

Erreicht bzw. angeregt werden kann der Trancezustand durch Fasten, durch das Rauchen von Zigarren, durch Hyperventilieren sowie durch den Konsum von Schnäpsen bzw. toxischen Substanzen. Ebenso stimulierend wirken rhythmisches Trommeln und bestimmte Gerüche und Farben. Gelegentlich – wenn ein Medium Probleme hat, sich in Trance zu versetzen – hilft der *Banco* mittels Hypnose aus.³⁵⁷

Trance bedeutet nicht automatisch Besessenheit. Es kann durchaus vorkommen, dass sich ein Medium im Trancezustand befindet, aber nicht von einem Geist inkorporiert

³⁵⁵ Vgl. Martín, 186.

³⁵⁶ Vgl. Martín, 188.

³⁵⁷ Vgl. Eberhard, 91; Pollak-Eltz (2004), 22.

ist. In so einem Fall täuscht das Medium die Besessenheit oft vor, um nicht an Ansehen einzubüßen.³⁵⁸

Bei der Trance werden mehrere Typen unterschieden. Auf die *Volltrance* – also jenem Zustand, bei sich ein Medium vollkommen in Trance befindet und von einem Geist inkorporiert ist – kann eine *Halbtrance* folgen. In diesem Stadium bewegt sich das Medium nicht und hält die Augen geschlossen. Danach findet es in seinen normalen Bewusstseinszustand zurück. Manchmal erreicht ein Medium erst gar nicht eine Volltrance, sondern befindet sich von Anfang an in Halbtrance. Ist das der Fall, so spricht oft sein Unterbewusstsein zum/zur Gläubigen. Nach Veit-Tané sind die meisten Trancen Halbtrancen.³⁵⁹

An die eben beschriebene Einteilung der Trance erinnert jene von Clarac de Briceño. Sie spricht allerdings nicht von Voll- und Halbtrance sondern von *pathologischer* und *euphorischer* Trance. Ihr zufolge streben die Medien eine euphorische Trance an, die sie aber nicht immer erreichen. In diesem Fall simulieren sie. Die euphorische Trance kann ihrerseits wieder in *extatische*, *schamanische* und *Besessenheitstrance* unterteilt werden.³⁶⁰

Eberhard unterscheidet bei seiner Einteilung drei Typen: die *dominierende*, die *dominierte* und die *Scheintrance*. Bei der *dominierenden* oder auch *großen Trance* fällt das Medium in einen Zustand, in dem es in keiner Kommunikation zu seiner unmittelbaren Umgebung steht. Diese Art der Trance lässt sich mit der zuvor beschriebenen Volltrance vergleichen. Bei der *dominierten* oder *kleinen Trance* kommuniziert es sehr wohl und nimmt sein Umfeld auch wahr. Eberhard sieht diesen Zustand als „eigentliche kultische Handlung“³⁶¹, in der das Medium im Besessenheitszustand Gespräche mit seinem Umfeld führt und Ratschläge gibt, die auf die einzelnen Personen abgestimmt sind. Im Zustand der *kleinen Trance* können auch Operationen oder Heilungen vorgenommen werden, ebenso wie sogenannten *Trancedemonstrationen* stattfinden (z.B. das Tanzen mit bloßen Füßen auf glühenden

³⁵⁸ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 22.

³⁵⁹ Vgl. Veit-Tané, 29f.

³⁶⁰ Vgl. Clarac de Briceño (1992), 394ff.

³⁶¹ Eberhard, 90.

Kohlen oder Glasscherben). Die dritte Art, die *Scheintrance*, ist jener Zustand, bei dem eine echte Trance nicht erreicht werden kann und daher simuliert wird. Das Medium befindet sich zwischen dem normalen Wachzustand und Eintritt in die Trance, kann diese aber im entscheidenden Moment nicht herbeiführen, was häufig stressbedingt und auf den Erfolgsdruck vieler Medien zurückzuführen ist. In den Bereich der Scheintrance fallen auch Tranceimitationen.³⁶²

Eberhard stellt außerdem einen Vergleich mit dem medizinischen Phänomen der Epilepsie an, um sich auf wissenschaftlicher Ebene der Trance als außergewöhnlichen Bewusstseinszustand anzunähern und sie sich zumindest teilweise erklären zu können.³⁶³ Auch Mahlke nimmt eine wissenschaftliche Untersuchung der Trance vor. Dabei ordnet er sie den *Altered States of Consciousness* (ASC), den veränderten Bewusstseinszuständen, zu und definiert sie nach Bourguignon:

“[Trance] is a state in which we observe a certain alteration of consciousness, an alteration which may bring about changes, in varying degrees, of certain functions: changes in concepts of identity, in memory functions, in sensory modalities and so forth.”³⁶⁴

Mahlke trennt die ASC von den Zuständen vollkommenen Bewusstseins und beschreibt sie als „Randzustände innerhalb des Spektrums der Bewusstseinszustände“³⁶⁵. Er macht zudem darauf aufmerksam, dass man Trance und Besessenheit nicht in einen Topf werfen dürfe, weil das eine nicht automatisch das andere bewirke. Nachdem er sich eingehend mit Trance und Besessenheit beschäftigt hat (welche Faktoren bei der Herausbildung des jeweiligen Zustands bzw. der ASC eine Rolle spielen, wodurch die ASC charakterisiert sind, etc.³⁶⁶), kommt er zu dem Schluss, dass man beim Maria Lionza-Kult am ehesten von *Spirit Possession* – der Besetzung eines Individuums durch einen Geist – sprechen kann. Aber auch hier gilt: *Spirit Possession* ist nicht gleich *Spirit Possession*, hier wird eine neuerliche Unterteilung zwischen *Controlled Possession* und *Uncontrolled Possession* vorgenommen. Während bei einer *Controlled Possession* beispielsweise ein

³⁶² Vgl. Eberhard, 86, 88, 90, 93f.

³⁶³ Siehe dazu Eberhard, 86f.

³⁶⁴ Bourguignon, zitiert nach Mahlke, 60.

³⁶⁵ Mahlke, 60.

³⁶⁶ Siehe dazu Mahlke, 60f.

Schamane einen Geist für seine Zwecke gebraucht, entspricht eine *Uncontrolled Possession* einer *posesión*, wie sie die Medien im Maria Lionza-Kult erreichen.³⁶⁷ Der allgemeine Ablauf sowie eine genaue Schilderung des Phänomens der *Spirit Possession* kann bei Mahlke nachgelesen werden.³⁶⁸

IV. 2 Die Utensilien

Große Bedeutung kommt den Utensilien zu, die während einer Kulthandlung Verwendung finden. Dazu zählt das Amulett, das ein Medium bei seiner Initiation erhält und das es vor allem Bösen bewahren soll. Es ist dem jeweiligen Schutzheiligen gewidmet, dessen Abbild sich auf dem Anhänger befindet. Um seinen Schutz nicht zu verlieren, muss das Medium gut auf das Amulett aufpassen und darauf achten, dass es nicht beschädigt wird. Nach einiger Zeit verliert der Anhänger seine Energie. Diese kann erneuert werden, indem man das Amulett in Weihwasser legt und ein spezielles Gebet spricht.³⁶⁹

Von großer Bedeutung sind auch die Bänder, die sich die Medien um die Stirn bzw. um die Arme binden. Je nach Geist, der sich manifestiert, bzw. je nach Hof, dem dieser Geist angehört, haben sie eine unterschiedliche Farbe. So erklärte Antonio, dass Rot für den afrikanischen Hof, Blau für den himmlischen Hof und Gelb für den indianischen Hof stehe. Seine persönliche Farbe bzw. die seines Schutzheiligen sei *morado*, dunkles Violett.³⁷⁰

Neben dem Amulett und den Bändern finden Kerzen, Alkohol (vor allem Schnaps und Rum), Zigarren, Blumen, Früchte, spezielle Duftessenzen, etc. während einer Séance Gebrauch. Sie dienen entweder als Reinigungsutensilien oder als Opfergaben, die dem Geist, der vom Medium inkorporiert wird, dargebracht werden. Erstellen kann man diese Materialien in eigenen Läden, den sogenannten *perfumerías*, die im Anschluss an dieses Kapitel als eigener Punkt behandelt werden.

³⁶⁷ Vgl. Mahlke, 61.

³⁶⁸ Siehe dazu Mahlke, 61ff.

³⁶⁹ Vgl. Martín, 194.

³⁷⁰ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

Die größte Bedeutung der hier genannten Utensilien kommt zweifelsohne dem Tabak zu. Das rituelle Rauchen der *puros* (Zigarren) ist seit jeher ein wesentlicher Bestandteil einer jeden Maria Lionza-Zeremonie, auf das nicht verzichtet werden kann. Das Rauchen hat eine reinigende Wirkung: die Gläubigen werden vom *Banco* oder dem Medium von Kopf bis Fuß mit Zigarrenrauch beblasen, wodurch alle negativen Einflüsse beseitigt und der Körper der Gläubigen gereinigt wird. Wenn die KlientInnen gesundheitliche Probleme (z.B. ein krankes Organ) haben³⁷¹, wird die jeweilige Körperstelle besonders intensiv mit Rauch behandelt – man spricht hier von einer *despojo* (siehe S. 147ff.). Anschließend werden mit der Hand abstreifende Bewegungen am Körper gemacht. Die Hand wird dabei mit schnalzenden Geräuschen weggeschleudert, was symbolisch für das Vertreiben des Bösen steht. Diese Handlung führt erfahrungsgemäß das Medium durch. Neben seiner reinigenden Wirkung wird dem Tabak auch Heilkraft zugeschrieben, und außerdem findet er Einsatz als Diagnosemittel. Anhand der abgebrannten Asche wird – ähnlich wie beim Lesen des Kaffeesatzes – eine Deutung des persönlichen Schicksals vorgenommen; die Asche findet Verwendung als 'Wahrsagemittel'.³⁷²

Die Kerzen kommen vor allem in den *velaciones* (siehe S. 142ff.) zum Einsatz. Hier legen sich die Gläubigen auf den Boden, und um sie herum wird eine Linie mit weißem Puder (Talk) gezeichnet, auf die Kerzen gestellt werden. Daneben finden Kerzen in ihrer ursprünglichen Bedeutung Gebrauch: der Verehrung von Heiligen bzw. Geistern.

Alkohol hilft einerseits dem Medium, in Trance zu fallen. In diesem Fall wird er in gemäßigten Mengen konsumiert. Andererseits reinigt er auch den menschlichen Körper. Bevor ein Ritual beginnt, reiben sich die Medien und *Bancos* daher mit Rum ein. Während einer Séance dient er auch als 'Genussmittel': vor allem die Geister des afrikanischen Hofes nehmen große Mengen Alkohol zu sich, was erstaunlicherweise dennoch nicht dazu führt, dass ein Medium nach Verlassen des Trancezustands betrunken ist.³⁷³

³⁷¹ In diesem Fall ist im Folgenden von *PatientInnen* die Rede.

³⁷² Vgl. Eberhard, 92, 96f.

³⁷³ Vgl. Eberhard, 92.

Ebenso wie Tabak und Alkohol haben Früchte eine reinigende Wirkung. In Caracas, in Antonios *Centro Guaicaipuro*, konnte ich einem Ritual beiwohnen, in dem die Gläubigen mit Melonen eingerieben wurden. Man spricht hier von einem sogenannten *baño de fruta*. Neben der Reinigung sollen die Früchte vor Krankheiten und dem bösen Blick, dem *mal de ojos*, schützen.

Ebenfalls ein wichtiges Utensil im Kult sind Seifen. Sie finden am Ende einer jeden Zeremonie Verwendung, wenn sich die Gläubigen reinigen und negative Einflüsse der Geister abwaschen. In den *perfumerías* können spezielle Maria Lionza-Seifen gekauft werden, meistens verwenden die Gläubigen jedoch herkömmliche Seifen.

IV. 3 Die *perfumerías*

Bei den bereits mehrmals angesprochenen *perfumerías* handelt es sich um esoterik-ähnliche Läden, welche diverse Objekte verkaufen, die für den Kult – auch im weitesten Sinn – benötigt werden. Insgesamt gibt es derzeit etwa 5 000 solcher Geschäfte in Venezuela.³⁷⁴ Als ich im Rahmen meiner Recherchen unter anderem in Caracas war, besuchte ich mehrere *perfumerías*, die im Anschluss beschrieben werden sollen. Zunächst soll ein Überblick über die Produkte, die zum Verkauf angeboten werden, gegeben werden, ehe eine persönliche Analyse vorgenommen wird.

In jeder *perfumería* kann man Statuen verschiedenster Größen kaufen. In erster Linie werden die Königin und die beiden anderen Mitglieder der *Trinidad venezolana* angepriesen, aber es gibt auch zahlreiche weitere Figuren (sehr beliebt ist Dr. José Gregorio Hernández). Die Statuen, die hier verkauft werden, werden hauptsächlich während der Rituale verwendet, wo sie auf Altären bzw. *portales*, altarähnlichen Gebilden in der Natur (siehe S. 167), verehrt werden. Oft stellen die Gläubigen sie aber auch in den Häusern bzw. Wohnungen auf privaten Opfertischen auf, wie mir die Verkäuferin einer *perfumería* erklärte.

³⁷⁴ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 64.



Abb. 10: Statuen in einer *perfumería*

Des Weiteren werden in *perfumerías* Seifen und Badesalze vertrieben, auf deren Verpackung ebenfalls die verschiedenen Persönlichkeiten des Kults abgebildet sind. Hiervon gibt es meist mehrere Varianten, d.h. man kann beispielsweise nicht nur eine Seife von Maria Lionza sondern mehrere verschiedene kaufen. Auf meine Frage, welche besondere Wirkung die Seifen der *perfumerías* hätten – ich begründete die Frage damit, dass man Seifen auch im Supermarkt kaufen könne, wo sie wesentlich billiger wären; ich wollte dementsprechend wissen, welche speziellen 'Fähigkeiten' Maria Lionza-Seifen haben –, antwortete eine der Verkäuferinnen, dass sie generell der Reinigung dienen würden und speziell nach Heiligem/Heiliger eine bestimmte Funktion hätten. Als Beispiel zeigte sie mir eine Seife, die sich *Leche de la mujer amada* nennt und für Glück in der Liebe sorgen soll. Andere Seifen wiederum würden berufliche Erfolge hervorrufen oder beschleunigen.

Neben Seifen sind Öle und Essenzen beliebt, die ähnlich wirken sollen. Auch von ihnen erhoffen sich die *Marialionzistas* eine Art Zauber. Man kann beispielsweise einen Extrakt kaufen, der ewiges Glück in der Liebe verheißt und erreichen soll, dass die angebetete Person sich in einen verliebt oder dass der/die aktuelle PartnerIn einen nicht verlässt. Derartige Essenzen gibt es so wie die Seifen für verschiedene

Anwendungsbereiche. Ähnliche Wirkungen sollen auch Getränke erzielen, die man je nach Anliegen kaufen kann.



Abb. 11: Eine *perfumería* in Caracas



Abb. 12: Seifen in einer *perfumería*

Natürlich bilden Kerzen einen wesentlichen Bestandteil einer jeden *perfumería*. Sie stammen aus der Zeit der Eroberung und kamen über die Spanier nach Venezuela. Primär werden sie bei den *velaciones* verwendet. Je nach Ziel, das eine *velación* (siehe S. 142ff.) verfolgt, werden Kerzen verschiedener Farben aufgestellt, und je nach Farbe soll eine bestimmte Wirkung erzielt werden. Wenn die Kerzen als Gegenstand der Verehrung Verwendung finden und auf privaten Altären zu Ehren eines/einer bestimmten Heiligen aufgestellt werden, suchen sie die Gläubigen ebenfalls speziell nach Farbe aus.

In vielen Läden kann man neuestens Halsketten kaufen. Auch hier spielt die Farbe eine wesentliche Rolle: jeder/jede Heilige hat seine/ihre eigene Farbe, die für eine bestimmte Eigenschaft steht und eine spezielle Wirkung hervorrufen soll. Als ich nach diesen Ketten fragte, meinte Pollak-Eltz, dass sie aus der *Santería* kommen würden und im Maria Lionza-Kult ursprünglich nicht verwendet worden wären.³⁷⁵

Besonders charakteristisch für die *perfumerías* sind kleine, eingeschweißte Gebetskärtchen. Diese sogenannten *carnets* (*carnet* bedeutet „Ausweis“) haben das ideale Format, um problemlos in jede Geldbörse, Hosen- oder Handtasche gesteckt zu werden (daher wohl auch der Name) und dienen der Verehrung der Heiligen. Ein Gebet zu Ehren Maria Lionzas kann z.B. folgendermaßen lauten:

*Oh! Milagrosa Reina María Lionza,
tú sacrificaste tu esplendorosa belleza
en aras del amor a Cristo,
no importándote los placeres
que en la tierra tenías reservados
y que Cristo a cambio te concedió
en (sic.) don infinito de remediar, curar,
socorrer, abogar y consolar
a tus semejantes en este mundo terreno.
Pídote de rodillas y con infinita devoción,
me concedas
lo que aquí humildemente te ruego,
si es para bien mío y gloria vuestra.
Amén.*

³⁷⁵ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

*María Lionza,
belleza infinita,
Reina Corazonada,
hacedme bendita.
Tu culto es la gloria,
tu nombre es María
concédeme todo en este gran día.³⁷⁶*

IV. 3.1 Analyse der *perfumerías*

Der Eindruck, den ich persönlich von den *perfumerías* habe, lässt sich am ehesten als ambivalent beschreiben. Einerseits erscheint es mir völlig normal, dass es Läden gibt, in denen Materialien für den Kult vertrieben werden, andererseits scheinen sie stark kommerziell orientiert zu sein. In Bezug auf die VerkäuferInnen bin ich ebenso wenig schlüssig. In mehreren *perfumerías* konnte oder wollte mir niemand genauere Auskünfte über den Maria Lionza-Kult geben. In anderen hingegen erhielt ich Informationen, die – mehr oder weniger – als seriös einzustufen sind. Aufgrund dieser recht unterschiedlichen Erfahrungen fällt auch mein Urteil sehr verschieden aus. Beispiele hierfür sollen nun beschrieben werden:

Gleich in der ersten *perfumería* in Caracas fragte ich das junge Mädchen, das dort arbeitete, was es mir allgemein über die *perfumerías* bzw. Maria Lionza erzählen könne. Darauf entgegnete es, dass es sich nicht allzu gut auskenne und ich besser auf die *Santera*³⁷⁷ warten solle, die im Obergeschoß gerade eine Séance bzw. eine Beratung durchführen würde. Als ich mich bei dieser nach Informationen erkundigte, riet sie mir, in die Nationalbibliothek bzw. ins Nationalarchiv zu gehen, da es dort sehr viel Material über Maria Lionza gäbe. Als ich wissen wollte, wo denn Rituale in Caracas durchgeführt werden würden, meinte sie, ich solle solchen besser nicht beiwohnen, weil diese für Außenstehende durchaus furchteinflößend wären. Anfangs wirkte diese *perfumería* nicht seriös auf mich, weil das Mädchen sich nicht sehr gut auskannte. Andererseits besaß die *Santera* sehr wohl Wissen über Maria Lionza und konnte mir Auskunft geben, wie bzw. wo man Material über den Kult findet. Wie sich im Nachhinein herausstellen sollte, war sie eine der wenigen, die informiert war.

³⁷⁶ Text eines Gebets, das ich in einer *perfumería* gekauft habe.

³⁷⁷ Als *Santera* wird eine Kultpriesterin der *Santería* bezeichnet.

In der zweiten *perfumería* wurde ich recht unfreundlich empfangen. Als ich dem Verkäufer erzählte, dass ich meine Diplomarbeit über Maria Lionza schreiben würde, meinte er – ohne mich weiterreden zu lassen –, ich solle mir die notwendigen Informationen über Internet suchen. Als ich ihm zu erklären versuchte, dass ich bereits viel recherchiert hätte und eigentlich hier bin, um Genaueres über die *perfumerías* zu erfahren, meinte er kurz angebunden, dass hier Material verkauft würde, das für den Kult von Bedeutung wäre. Mehr konnte ich nicht in Erfahrung bringen.

Auch in einer anderen *perfumería* ganz in der Nähe des Kapitols konnte mir die Verkäuferin nicht wirklich viel über den Maria Lionza-Kult erzählen. Als ich sie fragte, welche spezielle Funktion z.B. Maria Lionza-Seifen hätten, entgegnete sie lediglich, dass sie der Reinigung dienen würden – „y para sacar lo mal“. Präzise Informationen konnte sie mir nicht geben. Sie meinte, je nach Anliegen würden die Leute unterschiedliche Seifen kaufen, und nannte als Beispiel die zuvor erwähnte Seife *Leche de la mujer amada*, die für Glück in der Liebe stünde. Zudem gäbe es Seifen für Erfolg im Beruf und für *fuerza* („Kraft“) ganz allgemein. Mehr wusste sie mir über die Kult-Utensilien bzw. die *perfumerias* nicht zu erzählen.

Im nächsten Laden wurde ich wieder unfreundlich empfangen. Als ich dem Verkäufer von meiner Diplomarbeit erzählte und ihn bat, mich über die *perfumerías* und ihre Produkte zu informieren, antwortete er schlicht und einfach, dass er mir nicht helfen könne bzw. wolle. Er verwies mich stattdessen an andere *perfumerías*. Dort hatte ich mehr Glück. Gleich in der ersten konnte ich von der Verkäuferin einiges in Erfahrung bringen. So erklärte sie mir, dass in den letzten Jahren der Kult um Maria Lionza an Bedeutung verloren hätte und stattdessen die *Santería* immer beliebter geworden wäre, was man mir auch schon in einem anderen Laden erzählt hatte. Als ich wissen wollte, ob Séancen in Caracas durchgeführt werden würden, meinte die Frau, dass ich besser nach Sorte fahren solle, weil dort das Zentrum des Kults sei.

Abschließend soll festgehalten werden, dass es sich bei den VerkäuferInnen der *perfumerías* nicht – so wie ich das eigentlich erwartet habe – um Fachpersonal sondern um ganz ‘gewöhnliche’ Leute handelt. Ich war fest davon überzeugt, dass hier ausschließlich *Marialionzistas* arbeiten würden, die sich mit dem Kult auskennen

und ihre Kundschaft in Bezug auf die verschiedenen Produkten professionell beraten können. Diesen Eindruck hatte ich jedoch nur selten.

Überraschend fand ich die Tatsache, dass die *Santería* in den letzten Jahren scheinbar überhand genommen und allmählich den Maria Lionza-Kult verdrängt hat, der ja im Gegensatz zur *Santería* seinen Ursprung direkt in Venezuela hat. Die Frage, wann diese Entwicklung verstärkt einsetzte, ist nicht leicht zu beantworten. Eine Verkäuferin erklärte, dass sie dieses Phänomen seit ca. acht Jahren beobachten würde, wobei diese Aussage mit Vorsicht zu genießen ist. Hier handelt es sich um die persönliche Meinung einer Einzelperson, die sich nicht entsprechend wissenschaftlich untermauern lässt.

Da kaum Fachkräfte angestellt sind, stelle ich die Sinnhaftigkeit der *perfumerías* in Frage. Welchen Zweck erfüllt ein solches 'Fachgeschäft', wenn es seine KundInnen weder über die Religion, deren Materialien es verkauft, noch über die Produkte selbst informieren kann? Abgesehen davon hinterlassen diese Geschäfte meines Erachtens einen eher kommerziellen Eindruck. Viele der Produkte wie z.B. Kerzen können auch in Supermärkten gekauft werden, dazu bedarf es nicht unbedingt solcher Läden. Natürlich bin ich mir bewusst, dass bestimmte Artikel wie etwa die Statuen anderswo nicht so leicht erhältlich sind und dass Seifen aus *perfumerías* eine besondere Wirkung für die Gläubigen hervorrufen. Für sie sind die *perfumerías* Bestandteil ihres Glaubens. Der Sinn dieser Läden sollte jedoch überdacht werden, und man sollte überlegen, Personal einzustellen, das fundiertes Wissen über Maria Lionza und die anderen in Venezuela gängigen Volksreligionen hat.

IV. 4 Die Rituale

Aufgrund ihrer Vielfältigkeit fällt es nicht leicht, die Kulthandlungen nach einem klaren Schema einzuteilen. Ein Besessenheitsritual kann etwa gleichzeitig ein Reinigungsritual sein, und eine *velación* kann sowohl eine Handlung zur Heilung, zur Reinigung, zur Initiation als auch zur Entwicklung medialer Fähigkeiten darstellen. Wenn im Folgenden die verschiedenen Kulthandlungen beschrieben werden, werden

daher die einzelnen Zeremonien mehrmals als Beispiele für unterschiedliche Rituale genannt.

Auch wenn keine klare Zuordnung möglich ist, so wird dennoch versucht, die Handlungen nach verschiedenen Gesichtspunkten zu gliedern, um so einen zumindest annähernd verständlichen Überblick zu verschaffen. Die Einteilung erfolgt dabei nach eigenem Ermessen und basiert nicht auf den Vorgaben einzelner AutorInnen. Zwecks Vollständigkeit sollen einleitend zu diesem Kapitel dennoch einige dieser AutorInnen genannt werden. Im Anschluss erfolgt die eigene Unterteilung der Kulthandlungen, die auf Inhalt und Zielsetzung ausgerichtet ist. Im Vergleich zu den Darstellungen in der Fachliteratur ist diese Gliederung mehr praktisch als theoretisch orientiert. Abschließend soll eine persönliche Erfahrung geschildert werden, die im *Centro Guaicaipuro* in Caracas miterlebt wurde.

IV. 4.1 Theoretische Einteilung

Martín unterscheidet zwischen dem *einfachen* und dem *komplexen* Ritual. Ihm zufolge besteht das einfache aus Gebeten, Opfergaben und dergleichen und wird ohne Medium durchgeführt. Das komplexe Ritual setzt sich aus mehreren einfachen zusammen. Daneben unterteilt der Autor die Kulthandlungen nach Art des Problems. So spricht er von Gesundheits-, Liebes-, Glücks-, Reinigungs-, Initiations- oder Besessenheitsriten. Je nach Ort der Durchführung unterscheidet er außerdem von einer Kulthandlung in einem spiritistischen Zentrum oder einer in freier Natur.³⁷⁸

Ménendez Ruano spricht bei ihrer Einteilung von *individuellen*, *privaten* und *öffentlichen* Ritualen. Unter *individuell* versteht sie gewissermaßen dasselbe wie Martín unter einem einfachen Ritual. Als Beispiel nennt sie Gebete sowie jegliche andere Handlungen, die das Medium dem Adepten empfiehlt und die ohne fremde Hilfe durchgeführt werden können. Sobald eine oder mehrere dieser Handlungen beendet ist bzw. sind, folgen Opfergaben an die Geister, Reinigungsrituale oder im Fall von Krankheiten medizinische Verordnungen.³⁷⁹

³⁷⁸ Vgl. Martín, 192f., 197.

³⁷⁹ Vgl. Helena Rosa Menéndez Ruano, La pareja mítica del libertador y la reina. Mito y culto de Bolívar y de María Lionza: Producción de una serie documental radiofónica (Tesis de grado, Caracas 1995), 136.

Bei den *privaten* Kulthandlungen findet das Ritual entweder im Haus bzw. in der Wohnung eines Adepten oder aber in einem spiritistischen Zentrum statt. Hier handelt es sich vorwiegend um Besessenheitsrituale. Begleitet werden diese Rituale von einem Gespräch, in dem der/die Gläubige vom Geist, der sich im Medium manifestiert, beraten wird. Eine genaue Schilderung dieses Phänomens findet sich in Arai³⁸⁰.

Die *öffentlichen* Rituale werden im Beisein anderer Gläubiger vollzogen, d.h. ein Medium kümmert sich nicht um eine einzige sondern um mehrere Personen gleichzeitig. Durchgeführt werden diese Kulthandlungen entweder in spiritistischen Zentren oder in freier Natur, wohin die Leute in ganzen Gruppen – man spricht von sogenannten *caravanas* – pilgern. Als Beispiel für ein öffentliches Ritual wäre eine *velación* zu nennen.³⁸¹

Eine dritte und gleichzeitig letzte theoretische Unterteilung, die in dieser Arbeit genannt werden soll, stellt mehr oder minder eine Mischung aus den beiden zuvor genannten dar. Auch hier wird zwischen Séancen in städtischen Zentren (*centros urbanos*) und an Plätzen in der Natur (*centros abiertos o naturales*) unterschieden. Im ersten Fall werden Altäre in Häusern bzw. Wohnungen aufgestellt, mit Bildern der *Trinidad venezolana* und anderen Heiligen, Blumen, etc. geschmückt und Konsultationen vorgenommen. Diese können entweder alleine oder in der Gruppe erfolgen. Bei den *centros naturales* werden die Rituale in der Natur, weitab von den großen Städten, durchgeführt. Meist finden sie in Wäldern oder Bergen statt, die von Wasserläufen umgeben sind. Dem Wasser kommt im Maria Lionza-Kult große Bedeutung zu, ihm werden heilende Kräfte zugeschrieben, und es dient den Gläubigen dazu, sich von den Sünden rein zu waschen.³⁸²

³⁸⁰ Siehe dazu Yoshiro Arai, Mass producing tradition: the case of Maria Lionza cult in Venezuela. In: Comparative studies on the plural societies in the Caribbean (Tokyo 1987), Bd. 2, 299-330.

³⁸¹ Vgl. Méndez Ruano, 136f.

³⁸² Vgl. Méndez de Bonfanti (u.a.), 50f.

IV. 4.2 Allgemeine Bedingungen für die Durchführung einer Kulthandlung

Wie bereits im Kapitel über die Medien angesprochen, gibt es einige allgemeine Vorschriften, die bei der Durchführung eines Rituals befolgt werden müssen. So dürfen während einer Séance keine Schuhe getragen werden, das Medium darf am Tag davor und am selben Tag keine sexuellen Kontakte haben und sollte möglichst wenig essen, um leichter in Trance fallen zu können. Außerdem müssen alle am Ritual teilnehmenden Männer einen nackten Oberkörper haben, und die Frauen müssen ihre Haare zu einem Zopf zusammenbinden. An den Kultplätzen unter freiem Himmel wie z.B. in Sorte/Quibayo herrschen weitere Regeln und Tabus, die beachtet werden müssen. So dürfen keine Tiere getötet und keine Pflanzen ausgerissen werden, die TeilnehmerInnen dürfen keinen Schmuck tragen, weil dadurch der Energiefluss gestört und die spirituelle Kraft negativ beeinflusst wird. Die Gläubigen müssen – solange sie in der *Montaña* sind – auf Sex verzichten.³⁸³

Medium und *Banco* bereiten sich zudem individuell vor, indem sie in sich gehen, meditieren, beten, Gott, Maria Lionza und/oder ihren Schutzheiligen um Gelingen der Séance anrufen.

IV. 4.3 Entwicklungsrituale

Zu den Entwicklungsritualen zählen all jene Kulthandlungen, die darauf ausgerichtet sind, die medialen Fähigkeiten einer Person zu entfalten und zu schulen. In diesen Bereich fallen auch jene Séancen, die durchgeführt werden, wenn ein bereits erfahrenes Medium seine Kräfte verloren hat. Hier geht es um Entwicklung, Weiterentwicklung und gegebenenfalls um Rückgewinnung medialer Anlagen.

IV. 3.3.1 Die Initiation

Eine Initiation beschreibt die Aufnahme eines Mediums in eine Gemeinschaft, die *hermandad*. Bei diesem Ritual geht es vor allem darum, den Gläubigen/die Gläubige an ein Zentrum zu binden und in eine Gruppe zu integrieren. Es werden Gemeinschaftsgefühl und Zusammenarbeit gefördert und die sozialen Bande gefestigt.

³⁸³ Vgl. Martín, 195; Méndez de Bonfanti (u.a.), 62; Pollak-Eltz (2004), 60.

Wichtig ist, dass das neu initiierte Medium seine Fähigkeiten entwickelt, wobei es unter Beobachtung eines *Bancos* steht.³⁸⁴

So wie auch andere Rituale kann eine Initiation verschieden durchgeführt werden, umfasst aber immer reinigende Bäder, die in einem Fluss, einem Brunnen oder unter der Dusche bzw. einer anderen Wascheinrichtung stattfinden³⁸⁵. Die Initiierten verwenden für die Reinigung spezielle Produkte wie z.B. die „Seife der Sieben Mächte“, fertigen Reliquien an und werden unter den Schutz eines speziellen Heiligen gestellt. Manchmal schneidet sich das auszubildende Medium in den Arm und vermischt sein Blut mit dem des *Bancos*, oder – so berichtet Pollak-Eltz – das Blut wird auf einem Stück Papier aufgefangen und die Figur, die darauf erscheint, als persönlicher Schutzgeist identifiziert. Anschließend fällt entweder das Medium selbst oder der *Banco* in Trance und empfängt mehrere Geister, die den Initiierten Tipps geben und Opfergaben verlangen. Die Initiation endet schließlich mit einem Gemeinschaftssessen, einer *comida ritual*.³⁸⁶

Bei wiederum anderen Initiationsriten werden *velaciones* (siehe S. 142ff.) oder Zeremonien durchgeführt, die an die *Santería* angelehnt sind und bei denen den Geistern Tieropfer³⁸⁷ (vor allem Hühner) dargebracht werden.³⁸⁸

IV. 3.3.2 Die Krönung: la coronación

Die „Krönung“, die *coronación* bzw. *entronización*, beschreibt ein Ritual zu Ehren eines *Bancos* bzw. Mediums. Ihm wird für seine Verdienste Ehre und Lob entgegengebracht, und er wird als 'einer der ganz Großen' akzeptiert. Neben den üblichen Reinigungsritualen (siehe S. 146ff.) – meistens sind dies eine *velación* mit Früchten und Blumen – wird dem *Banco*/dem Medium bei der *coronación* eine Krone aufgesetzt und ein Mantel umgelegt, um seine ganz spezielle Nähe zu Maria Lionza zu demonstrieren.³⁸⁹ Der *coronado* steht nun unter dem persönlichen Schutz der

³⁸⁴ Vgl. Martín, 198; Pollak-Eltz (2004), 52.

³⁸⁵ Letzteres ist der Fall, wenn die Initiation nicht im Freien sondern in einem Zentrum erfolgt.

³⁸⁶ Vgl. Martín, 198f.

³⁸⁷ Normalerweise sind im Maria Lionza-Kult keine Tieropfer üblich. Durch den Einfluss der *Santería* kann es aber vorkommen, dass vereinzelt ein Huhn oder eine Taube (letztere wird den Wikingern geopfert) von den Geistern verlangt wird. Vgl. Mahlke, 117f.

³⁸⁸ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 52.

³⁸⁹ Maria Lionza wird immer mit einem blauen Umhang dargestellt.

Königin und genießt folglich hohes soziales und religiöses Ansehen. Die Verbindung, die zwischen ihm und Maria Lionza besteht, wird als besonders stark empfunden.³⁹⁰

Bei einer *coronación* handelt es sich – wie aus obiger Beschreibung hervorgeht – nicht um ein Entwicklungsritual im eigentlichen Sinn. Dennoch soll sie in diesem Kapitel behandelt werden, weil es hier nicht wie bei den im Anschluss beschriebenen Kulthandlungen um Heilung oder Reinigung geht; es liegen keine Beschwerden vor, weder physischer, noch mentaler Natur, und deshalb entspricht die *coronación* auch nicht einem Heil- bzw. Reinigungsritual. Andererseits sieht Mahlke sie neben ihrer zuvor beschriebenen Funktion – der Ehrdarbietung einzelner Medien und *Bancos* – auch als Teil eines Entwicklungsrituals. Für ihn stellt die *coronación* den letzten notwendigen Schritt zur Erlangung medialer Fähigkeiten dar. Als solche wäre sie den Entwicklungsritualen zuzuordnen und würde demnach ohnehin in dieses Kapitel gehören. Auch Pollak-Eltz beschreibt die *coronación* als Höhepunkt des Initiationsritus.³⁹¹

IV. 4.4 Besessenheitsrituale: *ritos de posesión*

Die *ritos de posesión* beschreiben jene Kulthandlungen, bei denen sich ein Medium³⁹² in Trance versetzt und von einem Geist inkorporiert wird. Ist der Zustand der Besessenheit erreicht, kann mit dem eigentlichen Ritual begonnen werden. Im Anschluss daran werden Körper und Geist gereinigt.

Ein Besessenheitsritual kann in folgende Abschnitte unterteilt werden:

a) Die Vorbereitung:

Bevor ein Ritual beginnt, müssen die notwendigen Vorkehrungen getroffen werden. (siehe S. 138)

b) Segnung und Reinigung:

³⁹⁰ Vgl. Mahlke, 145; Martín, 211; Pollak-Eltz (2004), 61.

³⁹¹ Vgl. Mahlke, 144f.; Pollak-Eltz (2004), 52.

³⁹² Einen Ausnahmefall stellt die *velación* dar, bei der nicht immer ein Medium anwesend sein und in Trance fallen muss. Es reicht, wenn ein *Banco* die Vorgänge überwacht. Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

Im zweiten Teil der Kulthandlung segnet der *Banco* alle teilnehmenden Personen, indem er ein Kreuzzeichen über ihren Köpfen macht. Medium und KlientInnen werden außerdem gereinigt.

c) Entfernung vorhandener Hindernisse:

Der *Banco* überzeugt sich davon, dass keine negativen Kräfte im Raum bzw. in der umliegenden Natur vorhanden sind, die die Sitzung beeinträchtigen könnten. Treten Störungen auf, so kümmern sich die anwesenden gut gesinnten Geister um die Vertreibung etwaiger negativer Einflüsse und informieren den *Banco* mittels verschiedener Vorzeichen, die sich unter anderem im Rauch oder in der Asche der Zigarren äußern oder durch Telepathie vermittelt werden.

d) Reinigung des Altars:

Der *Banco* reinigt den Altar und meist auch noch einmal die Anwesenden (üblicherweise mit Schnaps und Zigarrenrauch).

e) Trance:

Das Medium versetzt sich in Trance, die entweder plötzlich oder allmählich eintreten kann.

f) Besessenheit:

Das Medium wird von einem Geist inkorporiert, der sich seinem Umfeld zu erkennen gibt. Im Regelfall manifestieren sich mehrere Geister hintereinander im Medium.

g) Die Ratschläge:

Der *Banco* ruft die einzelnen KlientInnen nacheinander auf. Bevor sie mit dem Geist in Kontakt treten, werden sie erneut gereinigt. Danach schildern sie ihre Anliegen und bitten um Hilfe. Falls ein Geist nicht imstande sein sollte, das Problem zu lösen, verweist er den Gläubigen an einen anderen Geist. Wenn die Person zuvor bereits einmal an einer Sitzung teilgenommen hat, informiert sie den Geist über die Entwicklung des Problems oder bedankt sich für seine Unterstützung.

h) Die „Arbeiten“:

Oft verlangen die Geister als Gegenleistung für ihre Ratschläge bestimmte Opfergaben. Das können Rum, Zigarren, Kräuter, Kerzen, etc. sein. Darunter fallen aber auch „Arbeiten“ wie *despojos* (siehe S. 147ff.) bzw. *cierres* (siehe S. 149), genauso wie *misiones* (siehe S. 173), bei denen die Gläubigen einige Zeit in der *Montaña* verbringen müssen, um mit den Geistern alleine zu sein. Als Gegenleistung für zugestandene Bitten haben die Gläubigen Verprechen zu leisten, die *pagar promesa*, ein „Versprechen bezahlen“, genannt werden.³⁹³

IV. 4.4.1 Die velación

Die *velación* (wörtlich „Bekerzung“) zählt zu den wichtigsten und beliebtesten Ritualen im Maria Lionza-Kult. Sie kann an einzelnen oder an mehreren Personen gleichzeitig durchgeführt werden. Obwohl Pollak-Eltz behauptet, dass die *velaciones* erst vor 25 bis 30 Jahren³⁹⁴ bzw. Ende der 1960er Jahre³⁹⁵ in den Kult gekommen wären, widerspricht dies der Aussage Antonios, dem Kultleiter und Medium des *Centro Guaicaipuro*. Auf Pollak-Eltz zeitliche Einordnung der *velaciones* entgegnete er:

“No, eso es mentira. [...] las velaciones, estos rituales, vienen de hace una época muy antes [...]. Eso ha venido de hace muchos años, desde que empezó su camino [el camino del culto].”³⁹⁶

Bevor die eigentliche *velación* beginnt, werden die üblichen Vorbereitungen getroffen: Gläubige, *Banco* und Medium (sofern letzteres teilnimmt; eine *velación* kann auch ohne Medium durchgeführt werden³⁹⁷) werden mit Alkohol und Zigarrenrauch gereinigt. Aufgrund eigener Erfahrungen³⁹⁸ ist bekannt, dass auch Milch als Reinigungsprodukt verwendet wird. Anschließend legt sich die zu behandelnde Person – der *velado* – auf den Boden³⁹⁹, und um sie herum wird eine Linie aus weißem Talk oder Puder gezeichnet, auf der Kerzen einer bestimmten Farbe

³⁹³ Vgl. Martín, 204ff.

³⁹⁴ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

³⁹⁵ Persönliches Gespräch mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 13. September 2007 in Wien)

³⁹⁶ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

³⁹⁷ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

³⁹⁸ Ich beziehe mich hierbei auf die Beobachtungen, die ich im *Centro Guaicaipuro* gemacht habe.

³⁹⁹ Manche *velaciones* werden auch sitzend bzw. stehend durchgeführt, bei den meisten legen sich die Gläubigen jedoch auf den Boden.

aufgestellt werden. Die Farbe steht für eine spezielle Eigenschaft und wird je nach Sinn und Zweck der *velación* ausgewählt. Danach schließt der *velado* die Augen, versucht, sich zu konzentrieren und wird erneut mit Alkohol⁴⁰⁰, Rauch und Früchten gereinigt. Der Kultleiter zeichnet schließlich verschiedene Symbole auf den Boden. Ebenso wie die Farbe der Kerzen spielt die Form der Zeichnungen eine entscheidende Rolle: der *Banco* stellt die Symbole je nach Persönlichkeit des *velados* und Intention der *velación* zusammen, wobei die Grundelemente, aus denen sich die Zeichnungen zusammensetzen, in allen Zentren gleich sind. Sie stellen meist ein Dreieck, einen Pfeil, ein S-Zeichen oder aber die Sonne, den Mond oder ein Kleeblatt dar.⁴⁰¹



Abb. 13: Zeichen einer *velación* in Quibayo

Sobald die Symbole gezeichnet sind, setzt die eigentliche Behandlung ein: der *Banco* treibt dem *velado* böse Geister und schlechte Einflüsse aus. Während einer *velacion*

⁴⁰⁰ Pollak-Eltz spricht von den „Sieben Likören“: Schnaps, Rum, Agavenschnaps, Whisky, Anisschnaps, Sekt und Wein. Pollak-Eltz, zitiert nach Martín, 210.

⁴⁰¹ Vgl. Mahlke, 121ff.

wird der Körper des/der Gläubigen oft von Zuckungen, Zittern und Wehklagen heimgesucht, was für die Reinigung und Vertreibung der negativen Kräfte steht. Diese krampfartigen Bewegungen werden vor allem dann beobachtet, wenn der/die Gläubige, der/die vorher noch nie an einer *velación* teilgenommen hat, selbst in Trance fällt und von einem Geist – oft einem bösen⁴⁰² – inkorporiert wird. Diese Art der *velación* kann auch gezielt durchgeführt werden, vor allem dann, wenn ein Medium am Beginn seiner Ausbildung steht und seine medialen Kräfte erst entwickeln muss. In so einem Fall spricht man von einer *velación para la fuerza* bzw. von einer *velación de la fuerza*, einer „Kraftvelación“.⁴⁰³



Abb. 14: *Velación* im Centro Guaicaipuro

Ist der Zustand der Besessenheit erreicht, steht der/die Gläubige auf, und der Geist, der sich manifestiert hat, beginnt zu tanzen, gebärdet sich, verlangt nach Alkohol und

⁴⁰² Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁴⁰³ Vgl. Mahlke, 96; Méndez de Bonfanti (u.a.), 62.

begrüßt schließlich die Anwesenden. Wenn das Medium am Beginn seiner Ausbildung steht und somit noch nicht über genügend Erfahrung verfügt, wird es bzw. der Geist, den es inkorporiert hat, vom *Banco* überwacht, der es durch „Handauflegen“⁴⁰⁴ beschützt. Er hält dabei seine Hand über den Hinterkopf oder an die Schläfen des/der Gläubigen, was beruhigend wirkt und helfen soll, die *velación* in geregelten Bahnen zu halten. Dadurch soll bösen Überraschungen vorgebeugt werden.⁴⁰⁵

Sobald alle Anwesenden begrüßt sind, beginnt der Geist, mit den Gläubigen zu sprechen und sich nach ihren Problemen zu erkundigen. Er gibt Ratschläge, und – falls nötig – hilft der *Banco* bei der Interpretation des Gesagten aus. Am Ende einer *velación* verabschiedet sich der Geist und verlässt den Körper des Mediums entweder von selbst, oder der *Banco* beendet die *posesión* durch Herunterstreifen der Hände am Körper des Mediums. Der Moment, in dem der Körper den Zustand der Besessenheit verlässt, ist der gefährlichste, denn durch eine falsch geführte Zeremonie kann die Rückkehr der Seele des Mediums verhindert werden. Dies würde unwiderruflich zum Tod des Mediums führen.⁴⁰⁶

Ist die *velación* zu Ende, nimmt der *velado* ein reinigendes Bad, wäscht sich mit Seife, verschiedenen Essenzen und manchmal auch mit Früchten die schlechten Einflüsse, die während des Rituals frei geworden sind, ab und zieht sich um. Wenn die Reinigung in einem Fluss stattfindet, wird im Anschluss meist eine *despojo* (siehe S. 147ff.) oder eine *descruce* (siehe S. 149) durchgeführt.⁴⁰⁷

Neben der hier beschriebenen *velación para la fuerza* bzw. der *velación* als Initiationsritus⁴⁰⁸ kann sich ein Medium einer solchen Kulthandlung auch unterziehen, wenn es seine Fähigkeiten verloren hat, Geister zu inkorporieren. Zudem ist eine *velación* auch als Reinigungs- bzw. Heilungsritual üblich.

⁴⁰⁴ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁴⁰⁵ Vgl. Mahlke, 96f.

⁴⁰⁶ Vgl. Mahlke, 98.

⁴⁰⁷ Vgl. Mahlke, 98.

⁴⁰⁸ Eine *velación* zur Initiation eines Mediums läuft im Großen und Ganzen genauso ab wie die eben beschriebene *velación para la fuerza*.



Abb. 15: Gläubige nehmen ein reinigendes Bad im *Río Yaracuy*

IV. 4.5 Die Reinigungsrituale: *ritos de purificación*

Wie aus dem Namen hervorgeht, dienen die *ritos de purificación* der Reinigung, sowohl körperlicher, vor allem aber geistiger Natur. Die Reinigung kann unterschiedlich herbeigeführt werden, je nach Art und Schwere des Problems werden entweder eine *velación de limpieza*, eine *despojo* und/oder eine *cierre* durchgeführt.

IV. 4.5.1 Die *velación de limpieza*

Neben Initiations- und Stärkungsritual wird die *velación* auch als Reinigungsritual durchgeführt. Hier steht nicht die körperliche sondern die seelische Reinigung und die Vertreibung negativer Einflüsse aus dem Körper der Gläubigen im Vordergrund. In so einem Fall spricht man von der *velación para sacar malas influencias*, einer *velación zur Beseitigung schlechter Einflüsse*. Bei einer solchen legt sich der Betroffene auf den Boden, um ihn herum werden weiße⁴⁰⁹ und größere Kerzen als üblich aufgestellt, und an sein Kopfende wird eine Melone oder eine ähnlich große Frucht gelegt. Im Gegensatz zur Initiation bzw. der *velación para la fuerza* befindet sich der/die Gläubige nicht in Trance, fällt aber in einen meditationsähnlichen Zustand.⁴¹⁰ Das

⁴⁰⁹ Die Farbe Weiß steht dabei symbolisch für die Reinigung, die vorgenommen wird.

⁴¹⁰ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

anwesende Medium/der anwesende *Banco* empfängt einen Geist und beginnt mit der Reinigung: es/er schüttet Alkohol auf den Körper des *velados*, drückt darauf Früchte aus und reibt vor allem Brust und Gliedmaßen damit ein. Dabei kann es vorkommen, dass der/die Liegende leicht zittert. Sobald alle schlechten Einflüsse vertrieben sind, ist die *velación* zu Ende und der/die Gläubige wäscht sich.⁴¹¹

Eine *velación* kann auch einen Menschen reinigen, deren persönliche Anwesenheit aufgrund einer Krankheit oder materieller Not nicht möglich ist. Hier spricht man von einer *velación desde la distancia*, einer „*velación* aus der Entfernung“. Die zu reinigende Person gibt einem *Marialionzista* ein Kleidungsstück mit, das gereinigt wird. Während das Ritual stattfindet, muss sich der/die Gläubige zuhause auf die Zeremonie konzentrieren und sollte nicht abgelenkt werden.⁴¹²

Die Reinigungs*velación* nimmt unter den *Marialionzistas* einen besonderen Stellenwert ein und hat zudem symbolischen Charakter: der/die Gläubige, der/die sich immer wieder schmutzig macht bzw. durch sein Umfeld⁴¹³ verschmutzt wird, wird wieder rein und ´weiß`^{414 415}.

IV. 4.5.2 Die despojo

Die *despojo*-Methode (*despojo* ist in diesem Fall am ehesten mit „Vertreibung“, „Austreibung“ zu übersetzen) ist eine weitere Möglichkeit, die Geister abzuwenden. Sie ist Teil eines *rito de purificación* und schließt sehr oft an eine *velación* an. Hier gilt es, ähnlich wie bei der Reinigungs*velación*, das Böse aus dem Körper zu vertreiben und negative durch positive Energie zu ersetzen. Die schlechten Einflüsse und bösen Geister können dabei unterschiedlich ausgetrieben werden, beispielsweise indem ein Medium mit seinen Händen arbeitet oder einen anderen, ganz bestimmten

⁴¹¹ Vgl. Mahlke, 100, 105; Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁴¹² Vgl. Mahlke, 125.

⁴¹³ Die Gläubigen erfahren sowohl äußerliche (z.B. durch negative Einflüsse, die ein Ort auf eine Person ausübt) als auch innerliche (z.B. durch ´unreine´ Kräfte wie etwa den „bösen Blick“, den *mal de ojos*, eines neidischen Nachbarn) Verschmutzung.

⁴¹⁴ Daher die Verwendung weißer Kerzen.

⁴¹⁵ Vgl. Mahlke, 105.

Geist ruft. Gebete, Reinigungsbäder und Tabak sind dabei so gut wie immer Bestandteil einer *despojo*.⁴¹⁶

Die meisten *despojos* werden in einem Fluss durchgeführt, wo die Gläubigen, während sie im Wasser stehen, von einem Medium gereinigt werden. Dieses bläst Tabakrauch auf den Körper der Betroffenen, vor allem auf den Kopf, reibt sie mit Seife ein und ruft die Geister an. Die Gläubigen verwenden bei der Reinigung häufig Kräuter, die in spezielle Seifen oder Essenzen eingearbeitet sind, oder lebende Hühner, die als Schwamm benutzt werden. Oft sterben die Hühner, weil sie sehr grob behandelt werden. Nach der *despojo* soll sich der Gläubige mit dem Mund nach unten ins Wasser legen und beten.⁴¹⁷

Bei anderen *despojo*-Techniken wird mit Ästen auf den Körper der Gläubigen geschlagen, die Gläubigen werden mit Kerzen 'angebrannt', oder man bebläst sie mit Weihrauch, um so das Böse zu vertreiben. Gelegentlich diagnostiziert ein *Banco* an einer bestimmten Körperstelle das Übel und beseitigt es durch eine Art imaginäre Operation, bei der er die Körperpartie wäscht, darüber Kreuze macht, mit Tabakrauch bebläst, etc. Manchmal wird auf die kranke Körperstelle Blut gestrichen, oder sie wird mit Zitronensaft eingerieben, der in der venezolanischen Hausmedizin eine wichtige Rolle spielt.⁴¹⁸

Eine weitere Möglichkeit, eine *despojo* durchzuführen, liegt in der Reinigung des Körpers mit Alkohol, der Verbrennung von Weihrauch oder in einer Massage (meist mit Zitronensaft), bei der der *Banco* seine Finger so stark in die Haut drückt, dass die schlechten Einflüsse verschwinden. Dem Feuer kommt bei einer *despojo* eine besondere Bedeutung zu: der/die Gläubige stellt sich in einen Kreis aus Puder und Kerzen. Der Kreis ist dabei an einer winzigen Stelle unterbrochen, durch die der böse Geist entweichen kann, sobald Kerzen und Pulver angezündet sind. Auch bei einer anderen *despojo*-Methode spielt das Feuer eine wichtige Rolle: während der Adept im Trancezustand über heiße Asche geht, berührt ihn der *Banco* mit einer angezündeten

⁴¹⁶ Vgl. Mario A. Núñez-Molina, "Desarrollo del medium": the process of becoming a healer in Puerto Rican "espiritismo" (Dissertation, Harvard 1987), 109f.

⁴¹⁷ Vgl. Méndez de Bonfanti (u.a.), 61; Pollak-Eltz (2004), 63.

⁴¹⁸ Vgl. Martín, 202; Pollak-Eltz (2004), 63.

Kerze. Hier spricht man vom sogenannten *baile sobre la candela*. Allerdings findet sich hier in der Fachliteratur ein Widerspruch: während Mahlke behauptet, dass diesen Feuertanz lediglich erfahrene Medien durchführen würden, schreibt Pollak-Eltz, er wäre als *despojo*-Methode üblich und in Trance befindliche Adepten, Laien, würden lediglich von der entzündeten Kerze eines *Bancos* berührt über die heiße Asche gehen.⁴¹⁹

IV. 4.5.3 Die *descruce*

Eine *descruce* ist Teil einer *despojo*. Hier lassen sich die Gläubigen mit ausgestreckten Armen viermal – in jede Himmelsrichtung einmal – ins Wasser fallen. Méndez de Bonfanti (u.a.) beschreiben die Art der Reinigung so, dass „sich die Gläubigen mit dem Mund nach unten ins Wasser werfen“^{420 421}.

IV. 4.5.4 El *cierre*

Die *cierre* (wörtlich „Schließung“) stellt einen weiteren Bestandteil eines Reinigungsrituals dar. Sie ist darauf ausgerichtet, den Körper resistent gegen alles Schlechte zu machen, also das Eindringen bzw. die Rückkehr eines bösen Geistes oder negativer Einflüsse zu verhindern. Untrennbar mit einer *cierre* ist die Stärkung des eigenen Ichs, des Selbstbewusstseins und der Selbstsicherheit der Gläubigen verbunden. Ähnlich wie bei einer *despojo* macht der *Banco* Kreuzzeichen über den verschiedenen Körperteilen, verwendet dabei Kräuter, spezielle Essenzen, Weihwasser, Zigarrenrauch, etc. und spricht Gebete. Oft bekommen die PatientInnen ein Amulett, das alles Böse absorbieren soll.⁴²²

IV. 4.5.5 *Volado con pólvora*

Im Gegensatz zu den bisher geschilderten Reinigungsvorgängen, die ausschließlich an Personen durchgeführt werden, können bei einer *volado con pólvora* sowohl Menschen, als auch Plätze gesäubert werden. Mit Hilfe von Schwarzpulver werden

⁴¹⁹ Vgl. Mahlke, 97f.; Pollak-Eltz (2004), 63f.

⁴²⁰ Méndez de Bonfanti (u.a.), 61.

⁴²¹ Vgl. Mahlke, 98, 125f.; Méndez de Bonfanti (u.a.), 61.

⁴²² Vgl. Martín, 203.

die negativen Kräfte, die während der Rituale frei werden und sich im Körper bzw. an verschiedenen Stellen sammeln, 'fortgeblasen' (daher die Bezeichnung „Wegblasen durch Pulver“). Diese Art der Säuberung unterbindet die Freisetzung schlechter Energie und dient somit dem Schutz der Gläubigen.⁴²³

IV. 4.6 Die Heilungsrituale: ritos de curación

Heilungen bilden einen zentralen Bestandteil des Maria Lionza-Kults. Sie unterscheiden sich untereinander nur unwesentlich und laufen sehr ähnlich ab. Grundsätzlich können sie in *trabajos terrenales* („Arbeiten in der Erde“) und *trabajos espirituales* („spirituelle Arbeiten“) unterteilt werden. Die *trabajos terrenales* finden ohne *posesión* statt, während bei den *trabajos espirituales* sehr wohl Geister inkorporiert werden, die eine Heilung vornehmen. In den meisten Fällen manifestieren sich hierbei die Geister aus dem Hof der Ärzte.

IV. 4.6.1 Trabajos terrenales

Bei dieser Art der Heilung empfangen jene *Bancos*, die gleichzeitig als *curanderos* (Heiler) arbeiten, PatientInnen, die über Schmerzen klagen und sehr oft bereits ärztliche Hilfe – allerdings erfolglos – in Anspruch genommen haben. Im spiritistischen Zentrum versucht der *Banco* herauszufinden, um welche Art Problem es sich handelt. Bei einer physischen Störung wird der Patient/die Patientin an einen Arzt verwiesen. Erkennt der *Banco* einen umherirrenden Geist, einen *espíritu vagante*, oder *hechizos* – Verzauberungen, die meist ein Mitmensch veranlasst hat⁴²⁴ – als Ursache des Übels, nimmt er die Heilung selbst vor. Nach einem ausführlichen Gespräch mit dem Patienten/der Patientin stellt er die schlechten spirituellen Einflüsse, die auf den Gläubigen/die Gläubige gewirkt haben, fest und tastet einzelne Körperstellen ab. Hat er das Übel gefunden, wird mit der Heilung begonnen. Sehr oft fragt ein *Banco* einen Geist um Rat. Zu ihm nimmt er über Zigarrenrauch Kontakt auf, und die Form der Asche gibt Auskunft über die Art der Krankheit. Handelt es sich um eine leichte Erkrankung, reichen Heilbäder, Kräutersäfte, Salben, etc. aus, um den Patienten/die Patientin zu heilen. Bei schwerwiegenden Störungen wird dem/der

⁴²³ Vgl. Mahlke, 105, 125.

⁴²⁴ In diesen Bereich fällt der bereits mehrmals genannte „böse Blick“. Beim *mal de ojos* schickt ein neidischer Nachbar negative Kräfte und böse Geister an einen Menschen, der folglich nicht in Ruhe gelassen und von dem Geist verfolgt wird.

Gläubigen eine *velación* oder eine andere Art der Heilung durch einen Geist empfohlen.⁴²⁵

IV. 4.6.2 Trabajos espirituales

Wie bereits in der Einleitung dieses Kapitels erwähnt wurde, erfolgt die Heilung einer *trabajo espiritual* durch die Hilfe eines Geistes. Bei den *curaciones* (Heilungen) wird der Geist vom *Banco* angerufen und führt in einer Sitzung Beratungen durch. Unmittelbar im Anschluss daran kann derselbe Geist, der meist aus dem *corte médica*, dem Hof der Ärzte, kommt, die Heilung vornehmen. Sehr oft führt er eine imaginäre Operation durch, wobei westliche Medizin und traditionelle venezolanische Volksmedizin aufeinandertreffen. Sie werden neben- und miteinander praktiziert. Mahlke beschreibt eine solche Operation:

„Die praktizierenden Bancos und Medien sind alle gekleidet wie das medizinische Personal in einem modernen Operationssaal, d.h. alle haben weiße Kittel und OP-Schürzen an. Auf einem Tischchen neben dem Operationstisch liegen verschiedene medizinische Instrumente bereit, wie Skalpell, Schere, OP-Haken usw. Die Patientin liegt ausgestreckt auf dem Tisch, von einem Tuch abgedeckt bis auf ihren Bauch. Sie leidet an einem unerklärlichen Magenleiden. Sobald das Medium „inkorporiert“ hat, beginnt die Operation. Der Geist einer Ärztin ist erschienen, die mit ruhiger Stimme alles Nötige veranlaßt (sic.). Sie raucht Zigaretten und nippt ab und zu an einem Glas Rotwein. Die Patientin wird abgetastet und die Ärztin erkundigt sich bei ihr, wo es am meisten schmerzt. Bald darauf beginnt die Operation, die dabeistehenden Helfer assistieren der Ärztin, reichen ihr die verschiedenen Instrumente und halten den Tropf. Der Geist macht imaginäre Schnitte in die Haut der Patientin und entfernt dann mit einer Pinzette das krankhafte Stück Fleisch. Die Wunde wird vernäht, desinfiziert und dann verbunden⁴²⁶“.⁴²⁷

IV. 4.6.3 Velación und despojo

Eine *velación* dient neben Initiation, Reinigung, Stärkung des Ichs auch der Heilung eines kranken Körperteils. Neben der bereits beschriebenen *velación para sacar malas influencias* fällt die *velación enterrada*, die „*velación* in der Erde“ in diesen Bereich. Eine *velación enterrada* kann auf zwei Arten erfolgen: einmal wird der

⁴²⁵ Vgl. Mahlke, 134ff.

⁴²⁶ Durch diese Beschreibung könnte der Leser/die Leserin den Eindruck bekommen, dass die Wunde tatsächlich vernäht wird. Es ist jedoch anzunehmen, dass es sich auch hier um einen imaginären Vorgang handelt.

⁴²⁷ Mahlke, 99.

Patient/die Patientin in ein weißes Tuch gehüllt, das während der *velación* alle negativen Kräfte auffängt. Im Anschluss daran wird das Tuch entweder vergraben oder verbrannt, damit die negativen Kräfte nicht frei werden und den Menschen nicht schaden. Sind die PatientInnen besonders schwer krank, so werden sie ohne Tuch in die Erde eingegraben. Die Erde wird von den *Marialionzistas* als heilig erachtet, und ihr wird eine heilende Wirkung zugeschrieben, vor allem in der *Montaña*, wo sie besonders kurative Kräfte besitzen soll.⁴²⁸

Zur Heilung kranker Körperstellen bedienen sich die Medien und *Bancos* oft der *despojo*-Methode. Sie wurde bereits beschrieben (siehe S. 147ff.).

Um nicht ausschließlich eine theoretische Beschreibung der Kulthandlungen zu liefern, soll im Folgenden eine Séance geschildert werden, die ich im spiritistischen Zentrum *Guaicaipuro* im Stadtviertel El Petare von Caracas miterlebt habe.

IV. 4.7 Beschreibung einer Séance in Antonios Centro Guaicaipuro

Die nun folgenden Informationen über das *Centro Guaicaipuro* stammen alle aus einem Interview, das Anfang Juni 2007 mit Antonio Osuna, Kultleiter und Besitzer dieses Maria Lionza-Zentrums, geführt wurde. Die anschließende Beschreibung der Séance erfolgt aufgrund eigener Beobachtungen.

IV. 4.7.1 Einleitende Worte über Antonio und das Centro Guaicaipuro

Bei Antonio Osuna handelt es sich um einen 74-jährigen *Marialionzista*, der im Alter von 21 Jahren erstmals in Kontakt mit dem Spiritismus kam. Der erste Geist, der sich in ihm manifestierte, war Guaicaipuro, der zweite „Roter Pfeil“ (*Flecha Roja*), der dritte „un gran cacique de la corte africana“⁴²⁹, ein großer Häuptling aus dem afrikanischen Hof. Danach folgten verschiedenste Geister aus dem gesamten Pantheon, angefangen von Santa Bárbara (der Heiligen Barbara), über San Benito (den Heiligen Benedikt) bis hin zur Königin Maria Lionza selbst. Als persönlichen Lieblingsheiligen nannte er San Isidro Labrador, der seinen Festtag am 15. Mai hat und dessen Feier Antonio als sein Patron organisiert.

⁴²⁸ Vgl. Mahlke, 140f.

⁴²⁹ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

Als ich Antonio nach dem Grund fragte, weshalb er Medium wurde, nannte er folgenden:

“[...] me inicié en este camino por [...] cosas de la vida, por cosas grandes. Porque cuando hay un destino en la vida, hay una gloria y hay una paz dentro de uno mismo y una fuerza grande [...].”⁴³⁰

“Cosas grandes” hätten ihn also veranlasst, als Medium zu arbeiten; es wäre sein Schicksal, den Menschen bei ihren Problemen zu helfen.

Antonio arbeitet aus Überzeugung als Medium und *Banco* und beschreibt diese Tätigkeit wie folgt:

“[...] hago el espiritismo no por interés personal sino hago un espiritismo de realidad, de sinceridad y de fe, porque el culto de la reina María Lionza es algo muy preventivo y muy grande para una persona.”⁴³¹

Einen Großteil seines Lebens hätte er in der *Montaña* verbracht, wo er

“[...] noches enteras en Quibayo, noches enteras de lluvia. Noches de sacrificio de muchas cosas [...].”⁴³²

erlebt hätte.

Auf die Frage, inwieweit der Kult ihn in seinem Leben beeinflusst hätte, antwortet Antonio:

“Bueno, eso [la influencia] sí es grande para mí. Porque desde el culto de la reina de mi Santa Bárbara y de la reina María Lionza, para mí ha sido algo delicado. Algo delicado porque una creencia que yo tengo, una fe que yo tengo, un poder que yo tengo de que... que venga alguien con un dolor de cabeza, [...], que venga alguna enfermedad bastante crítica – nosotros ayudamos y hemos triunfado en eso. Yo tengo esta sabiduría de que hemos luchado estas enfermedades, muchas enfermedades donde han venido enfermos acá que ya los médicos les

⁴³⁰ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

⁴³¹ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

⁴³² Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

han dicho que tienen tres, cuatro, cinco días⁴³³ o tres meses que ya no vencen. Yo los he mantenido dos y tres años en vivo. Yo [...] junto con toda mi gente y junto con todos mis espíritus protectores. Me siento dichoso, y me siento feliz por eso, porque sé que he hecho algo en esta vida, la vida espiritual.”⁴³⁴

In dieser Aussage kommt deutlich zum Ausdruck, wie sehr Antonio vom Kult überzeugt ist. Er glaubt fest an die Hilfe der Geister und daran, dass durch den Spiritismus ein Leben verlängert werden kann. Dies stellt für ihn letztlich Erfüllung dar.

Um nicht nur auf Antonio sondern auch auf sein Zentrum einzugehen, soll hier kurz die Entstehungsgeschichte des Tempels behandelt werden. Gegründet wurde das *Centro Guaicaipuro* vor knapp 49 Jahren von Antonios Familie, deren Freunden und Angehörigen; auch Antonio selbst war ‘Gründungsmitglied’. Damals wurden die spiritistischen Handlungen in einer Ecke durchgeführt, in der Heilige angebetet und Rituale abgehalten wurden. Antonio beschreibt das damalige Zentrum:

“[...] este altar, este templo fue hecho, [...] con, vamos a decir con santos pequeños en un rinconcito, [...] un rinconcito a la extensidad que tiene este templo.”⁴³⁵

In den darauffolgenden Jahren wurden zunehmend Heilige verehrt, und der Tempel wurde vergrößert. Immer mehr KlientInnen suchten hier Hilfe und wandten sich mit ihren Problemen an die Geister Maria Lionzas:

“Ya han pasado miles y miles de gente en este altar quien nosotros la hemos atendido. [...] personas, [...], maestros que han fallecido, pero todavía nos quedan varios de estos maestros que actualmente estamos en el altar [...]. [...] ya pasaron muchas, muchas materias, ha pasado mucha gloria.”⁴³⁶

Allgemein kann der Tempel in drei Teile gegliedert werden. Zunächst gelangt man über einige Stufen in einen Eingangsbereich. Dieser ist wie das restliche Zentrum mit

⁴³³ *Días* ist nicht wörtlich als „Tage“ zu verstehen; hier handelt es sich um einen umgangssprachlichen Ausdruck für „einige Zeit“, „einen gewissen Zeitraum“.

⁴³⁴ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

⁴³⁵ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

⁴³⁶ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

Steinen ausgelegt. In diesem ersten Teil finden sich Figuren und Bilder wichtiger Persönlichkeiten. Eine ganze Ecke ist Simón Bolívar gewidmet. Auch Statuen von Dr. José Gregorio Hernández und Pedro Camejo, ebenso wie von anderen Heiligen stehen hier. Vom Eingangsbereich kommt man durch einen kleinen Durchgang in jenen Raum, in dem sich Antonio auf die Séance vorbereitete. Im Grunde unterscheidet sich dieser nicht wesentlich vom Eingangsteil, er ist lediglich rund angelegt und wirkt ein wenig dunkler und mystischer. Daneben befinden sich – so wie es oft in Büchern und Artikeln zu lesen ist – die Figuren Negro Felipes und des Indios Guaicaipuro – die *Tres Potencias* sind also vollständig 'anwesend'. Auch andere Heilige sind aufgestellt, der Raum besteht aus zahlreichen Figuren und den typischen Kultutensilien – Kerzen, Ketten, Essen, das vor den Statuen bzw. Bildern liegt und – so hat es zumindest den Anschein – den Heiligen dargereicht wird. In diesem Bereich des Zentrums befindet sich außerdem ein kleiner, künstlich angelegter Brunnen, vor dem Figuren aufgestellt sind. Neben den diversen Darstellungen Maria Lionzas, Negro Felipes und des Indios Guaicaipuro finden sich auch Buddha-Statuen und solche von Jesus Christus. Ich konnte sogar eine Krippe, in der die Geburt Jesu nachgestellt ist, entdecken. Gott spielt also – wie im Kapitel über die Hierarchie der Geister bereits angesprochen wurde – keine unwesentliche Rolle, er ist im Kult um Maria Lionza tatsächlich präsent.



Abb. 16: Die *Trinidad venezolana* im Centro Guaicaipuro

Vom Eingangsbereich führt ein Durchgang nach links in den eigentlichen Kultraum – hier finden die Rituale statt. Der Saal ist in etwa so groß wie die beiden zuvor beschriebenen zusammen und kann in zwei Bereiche unterteilt werden: einen, in dem die Kulthandlungen durchgeführt werden, und einen, in dem Holzbänke für ZuschauerInnen stehen. Allgemein wirkt dieser Teil des Zentrums ein wenig kahler, was wohl auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass hier nicht Statue neben Statue aufgestellt ist. An der Wand des Ritualbereichs hängen Bilder der *Trinidad venezolana* und anderer Heiliger, und es finden sich diverse Utensilien für die Kulthandlungen. Hier werden etwa Kleidungsstücke, die die Medien während eines Rituals tragen – z.B. ein *Caciquen*-Hut, den Antonio bei einer Séancen aufsetzte –, aufbewahrt. Auch die *cintas* – Bänder, die um Arme und Stirn gebunden werden – hängen an einer Wand in diesem Teil des Zentrums.

Schließlich gibt es noch eine Art Empfangsraum, in dem sich die KlientInnen für Rituale anmelden können. Dieser Bereich ist nicht über den Tempel zugänglich, er hat einen eigenen Eingang und ist meines Erachtens nicht Teil des eigentlichen Zentrums; hier werden lediglich die Formalitäten (Besprechung der Probleme, Anmeldungen zu den Kulthandlungen, etc.) erledigt.

Nachdem das Zentrum *Guaicaipuro* nun vorgestellt wurde, soll mit der Beschreibung des Rituals fortgesetzt werden.

IV. 4.7.2 Die TeilnehmerInnen

Bei der im Anschluss beschriebenen Séance handelt es sich um ein allgemeines Reinigungsritual. Die teilnehmenden Personen sollen in *aktive* und *passive* TeilnehmerInnen⁴³⁷ unterteilt werden, wobei unter den aktiven all jene Personen verstanden werden, die die Handlungen leiteten oder Einfluss auf sie hatten. Im Gegensatz dazu stellten die passiven jene TeilnehmerInnen dar, die die Anweisungen der Kultleiter und Medien befolgten.

⁴³⁷ Diese Trennung erfolgt zum Zwecke eines besseren Verständnisses und orientiert sich nicht an einer Gliederung gemäß der Fachliteratur. Es handelt sich um eine eigene Einteilung.

Aktiv am Ritual beteiligt waren drei männliche Medien, zwei *Bancas* (also Kultleiterinnen) und eine Frau, die erst zu einem späteren Zeitpunkt dazustieß. Als *passive* TeilnehmerInnen können vier Frauen und fünf Männer als 'PatientInnen' und deren Angehörige und Kinder als ZuschauerInnen genannt werden. Auch ich als Beobachterin zähle mich zur Gruppe der passiven TeilnehmerInnen. Zudem waren vier Trommler anwesend, die das Ritual einleiteten. Zwei von ihnen griffen in weiterer Folge ins Geschehen ein, wobei einer gar als Medium agierte. Die beiden anderen Trommler übernahmen nach diesem Einleitungszeremoniell eine eher passive Rolle.

Bei der Kleidung stach die Farbe Rot ins Auge. Alle aktiv teilnehmenden Personen – also die Medien, die *Bancas* und auch die Trommler – trugen kurze rote Hosen, und die Frauen hatten rote T-Shirts an. Außerdem hatten sie alle rote Bänder um die Stirn gebunden. Der Oberkörper der aktiv wie auch passiv teilnehmenden Männer war – so wie bereits in im Kapitel über die allgemeinen Voraussetzungen einer Séance beschrieben – nackt. Alle ins Ritual integrierten Personen (also auch die *passiven* TeilnehmerInnen) mussten zudem ihre Schuhe ausziehen, und die Frauen mussten – wie ebenfalls schon geschildert – ihre Haare zusammenbinden.



Abb. 17: Antonio Osuna bereitet sich auf die Séance vor

IV. 4.7.3 Die Séance

Bevor das Ritual begann, konnte ich Antonio im vorhin beschriebenen rund angelegten Raum bei seinen Vorbereitungen beobachten. Er saß vor der Statue der Königin und schien zu ihr bzw. zur *Trinidad venezolana* zu beten. Nachdem er seine persönliche Vorbereitung abgeschlossen hatte, begann die eigentliche Séance, und Trommeln setzte ein. Antonio als Hauptmedium begann, sich mit Tabak und Rum zu reinigen, zu stimulieren und sich in Trance zu versetzen. Nachdem er den Trancezustand erreicht hatte, setzte er eine Haube auf und band zwei *cintas* (Bänder) um seine Oberarme, je eines pro Arm. Die Haube hatte folgende Farben (von oben nach unten): schwarz – grün – gelb – rot – schwarz, was – das ist anzunehmen – für die verschiedenen Höfe steht. Die *cintas* waren am oberen und unteren Ende rot, in der Mitte blau. Außerdem trug Antonio so wie auch die anderen teilnehmenden Medien ein Amulett, das den jeweiligen Schutzheiligen repräsentiert.

Bereits in Trance forderte Antonio die insgesamt neun zu behandelnden Personen – im Folgenden werden sie abwechselnd als ‘KlientInnen’ und ‘PatientInnen’ bezeichnet – auf, sich in einer Reihe aufzustellen. Hier wurde zwischen Männern und Frauen unterschieden: links standen die Männer, rechts die Frauen. Alle Personen mussten sich die Hände reichen. Während erste Reinigungen durchgeführt wurden, begleitete das Trommeln die Kulthandlung. Einer der Trommler griff schließlich aktiv ins Geschehen ein und agierte als Medium.⁴³⁸

Die KlientInnen wurden schließlich aufgefordert, ihre Hände nach vorne, oben, unten, etc. zu halten, wobei sie von Antonio und den beiden anderen Medien gereinigt wurden. Der vormalige Trommler trug eine Kette mit einem Kreuz. Auch das andere Medium hatte eine Kette um seinen Hals hängen, allerdings war daran ein Amulett befestigt. Außerdem hatte es wie Antonio zwei rote Bänder um die Oberarme gebunden (wieder je ein Band pro Arm). Mit einem Messer oder einem Stück Holz⁴³⁹ wurden den Frauen rein symbolisch Zeichen auf den Rücken geritzt. Der Rücken

⁴³⁸ Der Mann war auch die Woche davor als Medium tätig, allerdings ausschließlich als solches. Da bei der hier beschriebenen Séance einer der Trommler von vergangener Woche fehlte, half das Medium vermutlich aus und übernahm dessen Aufgabe.

⁴³⁹ Aufgrund der Distanz war das Utensil nicht eindeutig zu erkennen.

wurde zwar berührt, aber es wurden keine echten Schnitte in die Haut gemacht. Carolina, eine der beiden *Bancas*, und die andere Frau hielten sich währenddessen ein wenig abseits, beobachteten die Vorgänge und reichten den Medien die notwendigen Utensilien, wenn diese sie dazu aufforderten.

Nach einem ersten Reinigungsvorgang schnitt sich Antonio in seinen linken Arm und verteilte das Blut, das aus der Wunde kam, auf den verschiedenen Körperstellen der PatientInnen: auf deren Stirn, Brust, Bauch, Oberarme und auf ihren Nabel. Er ließ sein Blut auch in die Hände der PatientInnen tropfen, die anschließend zu Fäusten geballt wurden. Danach wurden die ZuschauerInnen aufgefordert, zu Antonio zu gehen. Mit seinem Blut machte er ein Kreuzzeichen auf die Stirn der Personen, was vermutlich eine Segnung aller Anwesenden darstellte. Einigen der Kinder machten diese Vorgänge Angst, und sie begannen zu weinen. Antonio gab schließlich Feuer auf seine Schnittwunde und ließ Rum darüber gießen. Auch diesmal kam niemand zu Schaden, Antonio und die anderen Anwesenden blieben unverletzt. Anschließend gab er den Männern ein Zeichen, das Trommeln einzustellen, und sprach einige Worte, die die PatientInnen wiederholen mussten.

Schließlich wurden einige der Angehörigen aus den ZuschauerInnen geholt und mussten sich ebenfalls in einer Reihe aufstellen – und zwar so, dass sie ihren Bekannten bzw. Verwandten mit etwa zwei bis drei Metern Abstand genau gegenüber standen. Diese neu ins Ritual integrierten Personen wurden, kurz nachdem sie sich in der Mitte des Saals aufgestellt hatten, ebenfalls mit Tabakrauch gereinigt. Eines der Medien goss Spiritus oder eine ähnliche Substanz über seine Hand, entzündete diese und reinigte damit die Angehörigen der PatientInnen, indem es vor bzw. hinter ihnen gestikulierte und nicht ungefährlich aussehende Bewegungen machte. So wie zuvor die Frauen, auf deren Rücken imaginär ein Kreuz geritzt wurde, nahmen auch diese Personen keinen Schaden – sie kamen mit dem Feuer nicht in Kontakt.

Währenddessen griff einer der verbliebenen Trommler ins Geschehen ein und beräucherte die PatientInnen. Sie wurden danach mit Wasser überschüttet und bekamen ein Stück Seife, mit der sie sich zu reinigen begannen. Dann betrat eine bisher nicht anwesende Frau den Raum und überwachte wie Carolina und die andere *Banca* das Ritual.

Auch die Angehörigen der PatientInnen, die in der Mitte standen, wurden schließlich mit Rum und Wasser begossen und bekamen ein Stück Seife. Alle ins Ritual integrierten Personen mussten sich einer gründlichen Reinigung, besonders der Beine und des Genitalbereichs, unterziehen.

Während der gesamten Séance war Carolina als *Banca* darum bemüht, für einen geregelten Ablauf des Rituals zu sorgen. Sie beobachtete die Kulthandlungen und gab Antonio und den anderen Medien die Utensilien, die sie verlangen (vor allem Alkohol). Als Hauptmedium gab Antonio immer wieder Anweisungen, die alle anwesenden Personen (sowohl die aktiven, als auch die passiven) befolgten.

Zum Schluss, nachdem alle PatientInnen, Angehörige und schließlich auch die Medien gereinigt waren, wurde der Boden gewaschen und das Wasser in den Abfluss gekehrt.

Zu den Medien ist folgende Anmerkung zu machen: während sich das eine reinigte, klatschte das andere und machte mit beiden Armen entgegengesetzte Auf- und Ab-Bewegungen. Dadurch sollten wohl der inkorporierte Geist vertrieben, etwaige negative Energien beseitigt und es dem Medium außerdem ermöglicht werden, wieder in seinen normalen Bewusstseinszustand zurückzufinden.

Interessant war der Vorgang, der nach Beendigung des Rituals stattfand: ein Neugeborenes wurde von einem der Medien (das sich nicht mehr in Trance befand) wie zuvor die PatientInnen mit Tabakrauch beblasen. Dieser Prozess, den man wie bereits erwähnt *echar agua al bebé*, „Wasser auf das Kind werfen“, nennt, soll den Säugling vor schlechten Einflüssen und bösen Blicken schützen.

IV. 4.7.4 Nachbehandlung

Nach der Séance besprach Antonio mit all seinen KlientInnen die weitere Vorgehensweise bzw. eine gegebenenfalls notwendige Behandlung. Das ist im Maria Lionza-Kult durchaus üblich, viele Zentren führen eine solche Beratung durch. Den PatientInnen werden Ratschläge gegeben, manchmal müssen sie auch gewisse

Aufträge erfüllen (z.B. Wanderungen – sogenannte *misiones* – zum Palast der Königin; siehe S. 173), Gebete sprechen, etc.

IV. 4.7.5 Persönliche Bemerkungen und Conclusiones zur erlebten Séance

Während der Séance hatte ich den Eindruck, dass sich Antonio – ebenso wie die anderen Medien – zwar in Trance befand, dass es sich meines Erachtens allerdings nicht um eine Voll- sondern eher um eine Halbtrance handelte. Antonio schien nicht zur Gänze von einem Geist besessen zu sein, und es sah so aus, als ob er nach wie vor imstande wäre, eigene Entscheidungen treffen zu können und nicht ausschließlich als inkorporierter Geist zu agieren.

Aus der Lektüre ging hervor, dass sich die Stimme eines Mediums während des Trancezustands verändert. Ich hatte den Eindruck, dass dies bei Antonio der Fall war, dass er tiefer sprach als sonst.⁴⁴⁰

Aus dem Interview, das ich im Vorfeld des Rituals mit Antonio führte, erfuhr ich, dass das *Centro Guaciaipuro* kein Geld für seine Dienste verlangt. In anderen Zentren ist das hingegen durchaus üblich. Wie viel bzw. was⁴⁴¹ verlangt wird, hängt dabei vom jeweiligen Tempel ab. Antonio empfindet die Tätigkeiten, die er und seine MitarbeiterInnen durchführen, als ehrenamtlich und selbstverständlich. Für ihn ist sein Tempel

“[...] un altar sin lucros económicos. No sé si en otros altares cobran tanto para hacerle un trabajo – nosotros no. Nosotros somos un templo de apertura y sabiduría, de creencia propia.”⁴⁴²

Wie ich beobachten konnte, lehnte Antonio es allerdings auch nicht ab, wenn man ihm nach dem Ritual bei der persönlichen Besprechung über die weitere Vorgehensweise eine Kleinigkeit zusteckt.

⁴⁴⁰ Antonios Stimme kannte ich von dem Interview, das ich vor der Séance mit ihm führte. Mit den anderen Medien unterhielt ich mich nicht, daher kann ich nicht beurteilen, ob sich ihre Stimme während des Rituals ebenfalls veränderte.

⁴⁴¹ Oft werden für die Kulthandlungen notwendige Utensilien (Kerzen, Rum, etc.) erbeten.

⁴⁴² Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

Neben der eben beschriebenen Séance sah ich während meines Forschungsaufenthalts in Venezuela auch Kulthandlungen in Quibayo. Außerdem besuchte ich das *Centro Madre Erika* in Caracas, wo ich allerdings keinen Ritualen beiwohnen konnte bzw. durfte – die Geister erklärten sich damit nicht einverstanden. Ein Mitarbeiter des Zentrums begründete das damit, dass ca. ein Monat vor meinem Besuch eine Gruppe von StudentInnen das Zentrum aufgesucht und sich ein Bild von den Vorgängen innerhalb des Tempels gemacht hätte. In der Folge erlaubten die Geister nicht, neuerlich von einer außenstehenden Person gestört zu werden; sie wollten in Ruhe gelassen werden.

V. Die Rolle der Natur im Maria Lionza-Kult

Die Natur spielt im Maria Lionza-Kult eine wesentliche Rolle, vor allem die in der vorliegenden Arbeit bereits mehrfach erwähnte *Montaña sagrada de Sorte*, „Der Heilige Berg von Sorte“. Zurückzuführen ist dies in erster Linie darauf, dass der Ursprung des Kults und oftmals auch die Herkunft der Königin in der Gegend von Sorte vermutet werden. Bevor dieses Gebiet genauer beschrieben wird, soll auf die Bedeutung der Natur im Allgemeinen eingegangen werden.

V. 1 Die Bedeutung der Natur

Obwohl die Séancen in der Natur im Großen und Ganzen genauso wie in spiritistischen Zentren ablaufen, stellen sie für die *Marialionzistas* etwas Besonderes dar. Sie geben an, die Rituale unter freiem Himmel stärker zu empfinden. Ihrer Ansicht nach wären sie wirksamer, der Kontakt mit den Geistern wäre intensiver, und sie könnten die Königin, die Geister und die *cortes* stärker spüren. Das ist wohl auch einer der Gründe, weshalb an den Wochenenden und während der großen Feiertage sehr viele Gläubige nach Sorte/Quibayo pilgern, ebenso wie zu den anderen wichtigen Kultorten, die in der Natur liegen (z.B. in Agua Blanca im Bundesstaat Portuguesa oder in Los Teques im Bundesstaat Miranda). Wenn die Gläubigen nicht einzeln sondern in Gruppen kommen, spricht man von sogenannten *caravanas*

“[...] las cuales constituyen un grupo para la realización de rituales [...]”.⁴⁴³

Diese Gruppen bestehen aus etwa 20 bis 40 Gläubigen, die sich vorwiegend aus Angehörigen eines spiritistischen Zentrums und/oder Personen mit konkreten Beschwerden zusammensetzen. Trifft letzteres zu, wurde den PatientInnen zuvor in einer Sitzung in einem städtischen *Centro* empfohlen, in die *Montaña* zu fahren.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Méndez de Bonfanti (u.a.), 55.

⁴⁴⁴ Vgl. Mahlke, 94.

Bei den Kultorten in freier Natur handelt es sich meist um Wälder, Berge oder Höhlen, die sich durch üppige Vegetation kennzeichnen und sich immer in der Nähe eines Flusses oder Baches befinden. Hier wird das ursprüngliche Wesen Maria Lionzas als Herrin der Berge und der Vegetation betont.⁴⁴⁵ Dem Wasser kommt im Kult eine besondere Bedeutung zu: neben seiner körperlich reinigenden Wirkung dient es den Gläubigen dazu, sich von den Sünden rein zu waschen. Für die *Marialionzistas* besitzt der Fluss heilende Kräfte, die Méndez de Bonfanti (u.a.) wie folgt beschreiben:

“[...] las aguas de ese río están bendecidas y basta que cualquier creyente moje una parte de su cuerpo, para recibir los beneficios de la divinidad; pero al bañarse o lavarse en el río, el creyente está sujeto a un ritual, el cual debe ser cumplido para la purificación sea [sic.; “que” fehlt im Original] una realidad, de allí que la celebración de los ritos en lugares naturales o aislados, está obligado a una mayor sacralidad. Muchos creyentes aseguran que las aguas del río tienen propiedades curativas; y se cuentan casos de personas desahuciadas por los médicos que se curaron con solamente beber o bañarse en los ríos de María Lionza.”⁴⁴⁶

Am Beispiel von Agua Blanca (Bundesstaat Portuguesa) lässt sich die Bedeutung des Wassers besonders gut erkennen. In dieser Höhle entspringt eine Quelle, die sich zu einem kleinen Fluss entwickelt und nahezu immer überflutet ist. Wenn Rituale abgehalten werden, stehen die Gläubigen oft bis zur Hüfte im Wasser.⁴⁴⁷

In Sorte/Quibayo kommt dem Fluss – dem *Río Yaracuy* – eine zusätzliche Bedeutung zu: er stellt den Übergang von der profanen zur sakralen Welt dar, über den die Gläubigen in den heiligen Bezirk Maria Lionzas wechseln. Bevor sie die Brücke bzw. den Fluss über- bzw. durchqueren, bitten sie die Königin und teilweise auch die anderen Geister um Erlaubnis, sich dem Heiligtum zu nähern (*pedir permiso*). Üblicherweise geschieht dies durch das Rauchen von Zigarren vor den Altären, die sich am Eingang zum sakralen Bezirk befinden. Das Rauchen stellt hier eine Art Rauchopfer dar, um die Geister, Götter und Göttinnen gnädig zu stimmen und den „Weg zu öffnen“, was dem Ritual die Bezeichnung *abrir el camino* einbrachte.

⁴⁴⁵ Vgl. Eberhard, 49.

⁴⁴⁶ Méndez de Bonfanti (u.a.), 50f.

⁴⁴⁷ Vgl. Eberhard, 48.

Deshalb werden die Zigarrenstummel auch nicht achtlos weggeworfen sondern als Opfergabe neben einen der Altäre gelegt. An der Rauchentwicklung erkennen die *Marialionzistas*, wie die Geister gestimmt sind.⁴⁴⁸



Abb. 18: Der Río Yaracuy

Als ich nach Quibayo kam, beobachtete ich einige Gläubige bei diesen Handlungen. Ich sah ihnen zu, wie sie vor den Tempeln saßen, Zigarren rauchten und zu ihrer Königin beteten. Diese Erfahrungen sollen im Folgenden festgehalten werden. Dabei soll zunächst das Aussehen der *Marialionzistas* beschrieben werden, ehe daran eine chronologische Abfolge der Geschehnisse anknüpft.

Nahezu alle Personen waren rot gekleidet und trugen keine Schuhe. Der Oberkörper der Männer war nackt, und viele Gläubige hatten ein rotes Tuch um den Kopf gebunden (sowohl Männer als auch Frauen). Sehr viele Anwesende – wie aus der Lektüre hervorging und bereits beschrieben wurde, muss es sich hierbei um Medien und *Bancos* handeln – hatten ein Amulett um ihren Hals hängen. Einige trugen auch Ketten.

⁴⁴⁸ Vgl. Eberhard, 96.

Der Altar, vor dem die *Marialionzistas* die Königin darum baten, ihren Bezirk betreten zu dürfen, befand sich links vor der Brücke, die in die *Montaña* führt. Er bestand aus drei kleineren Altären, von denen der *Altar Mayor* in der Mitte den Hauptaltar darstellte. Die Gläubigen setzten sich einige Minuten davor, zündeten eine Zigarre an und schienen zu beten. Viele brachten Blumen mit, legten diese vor dem Altar nieder und zündeten Kerzen an. Ein Mann begann sogar, ein Lied für seine Königin anzustimmen.

Im Laufe der Beobachtungen wurden immer mehr Blumen und Opfer dargebracht. Eine Frau und ihre Tochter zündeten eine gelbe, eine blaue und eine rote Kerze an. Dies hat wohl weniger mit den Farben der venezolanischen Landesfahne als vielmehr mit den drei Haupthöfen zu tun. Rot steht hierbei für den afrikanischen Hof, Gelb für den indianischen und Blau für den himmlischen Hof.⁴⁴⁹

Schließlich kam eine Gruppe von insgesamt sieben jungen Männern. Sie setzten sich vor den Altar, rauchten Zigarren und betraten nacheinander, jeder für sich, den Tempel. Einer entzündete dabei eine blaue Kerze. Daneben stellten zwei Frauen drei große Kerzen im Tempel auf. Diese hatten wieder die Farben Gelb, Blau und Rot.

Während weitere *Marialionzistas* kamen, vor dem Tempel beteten und Rauchopfer darbrachten, spielten Kinder mit Murmeln oder badeten im Fluss.

Jener Mann, der alle Vorgänge um den Tempel überwachte, begann schließlich, mit einer Glocke zu läuten.

Die sieben jungen Männer verließen daraufhin den Altar und gingen über die Brücke in das Reich der Königin.

An dieser Stelle soll die Beschreibung der Gläubigen vor dem *Altar Mayor* enden, weil die nachfolgenden Ereignisse alle sehr ähnlich abliefen und sich nur kaum von den eben beschriebenen unterschieden.

⁴⁴⁹ Von dieser Einteilung sprach auch Antonio Osuna im Interview.

Wenn Maria Lionza in der Natur verehrt wird, so bauen die Gläubigen kleine Altäre aus Steinen auf, auf denen sie die Statuen der Heiligen aufstellen. Hier spricht man von den bereits genannten *portales*, die gelegentlich auch jene Plätze umfassen, an denen die Gläubigen ihre Zelte aufschlagen und die Nacht verbringen.⁴⁵⁰ Méndez de Bonfanti (u.a.) definieren diese *portales* als

“[...] construídos rústicamente sobre piedras y entre grutas naturales, algunos dentro del mismo río, como Agua Blanca, o corrientes de agua cruzan el lugar. Cada uno de estos portales tiene un nombre, el cual hace alusión a un espíritu o fuerza espiritual a quien está dedicado el altar.”⁴⁵¹

Im Folgenden soll am Beispiel der *Montaña sagrada de Sorte* ein Kultgebiet in freier Natur beschrieben werden. Zuvor soll jedoch ein Abriss über den geschichtlichen Werdegang Sortes und Quibayos gegeben werden.

V. 2 Geschichtliche Entwicklung der *Montaña sagrada de Sorte*

Noch Anfang des vergangenen Jahrhunderts stellte das Waldgebiet von Sorte ein Stück unberührter Natur dar, es kamen kaum *Marialionzistas* in die Gegend. Dies änderte sich in den 1950er Jahren schlagartig. Tour schildert die Entwicklungen, die sich damals vollzogen:

“Para el año cincuenta ya empieza la masa del pueblo a buscar aquí en las montañas en el Yaracuy. Para ese tiempo no había carretera, era un pequeño caminito, una pequeña veredita, y usted iba caminando y usted jamás tocaba o pateaba una rama de un árbol porque quien lo traía a usted o el medium con antelación le decía que eso no se tocara, pero a la caída del general Pérez Jiménez se hace la carretera, hacen la carretera, descubren aquellos portales, ya sea el portal de la Escalera, ya sea el portal de Copa de Oro, ya sea en Quibayo, ya sea en las Piñas. O sea, la turba penetra y empieza a destrozar, y empieza a trabajar, y empieza la penetración del santerismo para hacer una mezcla con el culto de La Señora María Lionza, cosa que no tiene nada que ver.”⁴⁵²

⁴⁵⁰ Vgl. Mahlke, 94; Méndez de Bonfanti (u.a.), 56.

⁴⁵¹ Méndez de Bonfanti (u.a.), 54.

⁴⁵² Tour, zitiert nach Barreto (1998), 267.

1960 wurde die Serranía de Sorte von der Regierung zum Nationalpark erklärt. Der alte Name – *Fila de la Enjalma* – wich einer neuen Bezeichnung, die im Dekret Nr. 234 vom 18. März 1960 offiziell festgehalten wurde: *Monumento Natural Cerro de María Lionza*⁴⁵³. Seither wird das Gebiet von der Nationalgarde überwacht.⁴⁵⁴



Abb.: Schild der *Guardia Nacional* in Quibayo

Im April 1965 beschloss die Regierung die Schließung der *Montaña*, weil Berichten zufolge die Gläubigen nicht kamen, um ihrer Königin Opfergaben darzubringen, sondern um Alkohol zu trinken und die Natur zu zerstören – etwas, was in Nationalparks verboten ist. Aber schon Ende November desselben Jahres musste die Regierung dem Druck der Öffentlichkeit nachgeben und machte die *Montaña* erneut den Massen zugänglich.⁴⁵⁵

Wie sich anhand dieser Beschreibungen erkennen lässt, nahm das Interesse der Öffentlichkeit also ab den 1960er Jahren allmählich zu, und die *Montaña* zog immer mehr Leute – nicht nur Gläubige – an. Dass früher wesentlich mehr Ruhe herrschte und weniger los war, erklärt sich Pollak-Eltz wie folgt:

⁴⁵³ *Monumento Natural Cerro de María Lionza* entspricht in etwa der Bezeichnung „Naturdenkmal der Maria Lionza“.

⁴⁵⁴ Vgl. Manara, 55f.

⁴⁵⁵ Vgl. Manara, 59.

„[...] vor 40, 50 Jahren waren viel weniger Leute in Sorte, weil es [...] viel schwieriger war, dorthin zu kommen.“⁴⁵⁶

Ab den 1960er Jahren wurde die *Montaña* schließlich zu einem regelrechten Magneten für tausende Gläubige und gleichzeitig auch Touristen und Schaulustige. 1975 kursierte das Gerücht, dass man das Gebiet temporär schließen lassen wolle, um einen Attraktionspark zu bauen. Daraus wurde aber nichts. Stattdessen wurde die vorübergehende Schließung genützt, um eine ausführliche Reportage über den Maria Lionza-Kult zu drehen.⁴⁵⁷

Auch heute ist das Begeisterung für die Königin und ihre Geister nach wie vor groß. An den großen Feiertagen pilgern neben dem venezolanischen Volk auch das Fernsehen und die Presse in die *Montaña sagrada de Sorte*, um Berichte über rituelle Kulthandlungen vor Ort zu bringen. Dieses überaus rege Interesse seitens der Medien herrscht aber nur während spezieller Feste wie z.B. Ostern oder an besonderen Feiertagen wie etwa dem *Día de la Raza*, der am 12. Oktober begangen wird. Danach nimmt es wieder ab.

V. 2 Die Orte

Bei Sorte und Quibayo handelt es sich um die Zentren des Kults. Die beiden Orte liegen nur knapp voneinander entfernt, ganz in der Nähe von San Felipe und Chivacoa im Bundesstaat Yaracuy und etwa 300 km westlich von Caracas.⁴⁵⁸ Wochenende um Wochenende lockt dieses „bergige Dschungelgebiet“⁴⁵⁹ die *Marialionzistas* von weither. Die *Montaña sagrada de Sorte* steht unter der Aufsicht der *Guardia Nacional*, der Nationalgarde, und der *Guardia del Bosque*, die für die Waldaufsicht zuständig ist.

Warum die *Montaña sagrada de Sorte* derart beliebt bzw. geeignet für Séancen ist, lässt sich anhand folgender Beschreibung erkennen:

⁴⁵⁶ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁴⁵⁷ Vgl. *Manara*, 66.

⁴⁵⁸ Vgl. *Pollak-Eltz* (1995), 132f.

⁴⁵⁹ *Draskovich*, 181.

„Die vom Fluß (sic.) steil ansteigenden Kaskadenwälder sind ein natürlicher Rahmen für kultische Zeremonien. Die Nischen zwischen den Fächerwurzeln der gewaltigen Ceiba-Bäume, die Felsen und kleinen Grotten dienen den Adepten als Altäre. In den Bächen und im Rio Yaracuy werden zeremonielle Waschungen durchgeführt, die bei fast allen kultischen Zeremonien von großer Wichtigkeit sind.“⁴⁶⁰



Abb. 19: Die *Montaña sagrada de Sorte*

Wurde früher eher Sorte⁴⁶¹ als Pilgerziel angepeilt, so stellt heute Quibayo das Zentrum dar, und dort finden die meisten Rituale statt. Die ersten *Marialionzistas* kommen Samstag Vormittag in die *Montaña Sagrada de Sorte*, der Großteil der Gläubigen trifft jedoch erst am Nachmittag ein. Unmittelbar nach der Ankunft werden Zelte aufgeschlagen, Hängematten befestigt, es wird ausgepackt und alles Nötige aufgestellt, bevor mit den Vorbereitungen für die Séancen begonnen wird. Wenn alles bereit ist – die Altäre aufgebaut, die Statuen der *Trinidad venezolana* darauf platziert sind und alle Utensilien bereit liegen – steht dem Ritual unter freiem Himmel nichts mehr im Wege – die Séance kann beginnen.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Eberhard, 48.

⁴⁶¹ Möglicherweise kam der Name *Sorte* durch eine Abwandlung des Wortes *suerte*, „Glück“, zustande. Pollak-Eltz vermutet, dass ein Einwanderer (ev. ein Italiener) sagte: „La montaña trae mucha *sorte*“ anstatt *suerte*. Vgl. Angelina Pollak-Eltz, María Lionza. Mito y culto venezolano (Caracas 1972), 20.

⁴⁶² Persönliche Beobachtungen

Eine Séance in Sorte bzw. Quibayo zu erleben, ist etwas ganz Besonderes. Das liegt vor allem an der Atmosphäre, die in der *Montaña* herrscht. Man muss sich das etwa so vorstellen, dass mitten in einem Wald Gläubige Rituale vollziehen, in denen sie zu verstorbenen Seelen Kontakt aufnehmen und die Geister um Rat bei ihren Problemen fragen. Das Spezielle dabei ist, dass eine Séancen neben der anderen stattfindet und man herumspazieren kann und dabei immer auf eine Kulthandlung trifft. Die Rituale werden völlig unterschiedlich durchgeführt, einmal stehend – die Leute treten nacheinander vor und lassen sich vom Medium behandeln –, ein anderes Mal findet eine *velación* statt, bei der sich die Gläubigen auf den Boden legen und um sie herum Kerzen aufgestellt werden. Das Medium bzw. der *Banco* heilt, indem es entweder um die liegenden Personen geht, sie mit Tabak oder anderen Substanzen (Früchten, Milch, Rum, etc.) reinigt, und/oder der Geist gibt durch das Medium Ratschläge. Im Großen und Ganzen unterscheiden sich die Kulthandlungen in Sorte/Quibayo nicht wesentlich von jenen in den spiritistischen Zentren, aber die Atmosphäre in der *Montaña* und die Durchführung der Rituale in freier Natur macht den Aufenthalt zu etwas Besonderem. Die Menschen kommen aus ganz Venezuela und sogar aus anderen Ländern⁴⁶³, nehmen an Ritualen teil oder plaudern ganz einfach – das gesamte Wochenende über. Die freien Arbeitstage werden genutzt, um sich in der Natur zu vergnügen und Abwechslung zum grauen Alltag zu finden. Die Pilger – ganz besonders die Kinder – genießen die Ausflüge und haben jede Menge Spaß. Nachts finden ebenfalls Rituale statt; sie stellen den eigentlichen Höhepunkt einer Reise nach Sorte/Quibayo dar.⁴⁶⁴

Die *Montaña* umfasst nicht nur die beiden Ritualorte Sorte und Quibayo, die am Fuße eines weiten Waldgebiets liegen, sondern einen riesigen Nationalpark, der sich über weite Flächen erstreckt und in dem Wanderungen sehr beliebt sind. So werden direkt in der *Montaña* oder in Chivacoa, ganz in der Nähe von Sorte und Quibayo, Touren von Einheimischen angeboten, die durch den Wald auf den Gipfel des Berges führen.

⁴⁶³ Es werden eigene Reisen nach Sorte/Quibayo organisiert, nicht nur von venezolanischen, sondern auch von ausländischen Agenturen.

⁴⁶⁴ An dieser Stelle muss neuerlich Kritik an Pollak-Eltz angemerkt werden: in *Trommel und Trance* schreibt sie, dass aufgrund der zunehmenden Unsicherheit keine Rituale mehr in der Nacht durchgeführt werden („[...] die Séancen [...] enden bei Einbruch der Dunkelheit.“). Ein paar Seiten später berichtet sie von Trommeltänzen, die in der Nacht stattfinden („Nachts setzen die Trommeltänze ein.“). Vgl. Pollak-Eltz (1995), 122, 133.

V. 3.1 Die *peregrinaciones* zum Palast der Königin

Sehr beliebt sind die sogenannten *peregrinaciones*. Allgemein und nicht speziell auf die *Montaña sagrada de Sorte* bezogen handelt es sich um eine Art Pilgerwanderungen, die ausschließlich in der Natur stattfinden und von den Gläubigen genauestens vorbereitet werden müssen. Durchgeführt werden sie vor allem an den Wochenenden und in der Osterwoche, und als bevorzugtes Ziel gilt der Palast Maria Lionzas, der „über Sorte in den Bergen liegt“⁴⁶⁵. Die Gründe für die Durchführung einer solchen *peregrinación* liegen hauptsächlich darin, ein Versprechen zu halten und einem Geist für eine zugestandene Bitte zu danken. Was die Vorbereitung betrifft, so muss sie deshalb so genau sein, weil in den Wäldern unzählige Gefahren lauern, die Veit-Tané wie folgt beschreibt:

“Todavía en Sorte, Estado Yaracuy, hay serpientes inmensas, y tigres.”⁴⁶⁶

Nachdem die Gläubigen Maria Lionza um ihre Erlaubnis gebeten haben, den Fluss zu durchqueren bzw. über die Brücke ihr Territorium betreten zu dürfen, folgt der Aufstieg in die *Montaña*. Die *Marialionzistas* halten dabei an jedem *portal*, beten zu den jeweiligen Heiligen, bringen ihnen Opfergaben dar und bitten um verschiedene Gefallen. Ist schließlich das *portal* Maria Lionzas erreicht, gelangt man von diesem über eine Leiter zum Palast der Königin. Der Palast selbst besteht aus einer kleinen Höhle und einem Altar, der wiederum ca. vier Meter unter der Höhle liegt. Überall in der Höhle sind Marienfiguren aufgestellt, und auf dem Altar befinden sich neben einer großen Statue Maria Lionzas Blumen, Kerzen, Tabakreste, Pulver, etc. Wenn nicht gerade eine andere *peregrinación*-Gruppe betet und Kulthandlungen durchführt, können der Königin und den anderen Geister, deren Präsenz man spürt, nun verschiedene Opfergaben dargebracht werden. So werden etwa Kerzen, in die die Gläubigen ihre Namen ritzen, an die Wand der Höhle gestellt. Je nach dem, ob die *Marialionzistas* eine Séance geplant haben oder lediglich zu ihrer Göttin beten wollen, hängt der weitere Verlauf des Aufenthalts ab. Soll ein Ritual durchgeführt werden, werden nun die notwendigen Vorbereitungen getroffen. Anschließend versetzt sich das Medium in Trance und inkorporiert einen Geist – im Idealfall Maria

⁴⁶⁵ Mahlke, 100.

⁴⁶⁶ Veit-Tané, 24.

Lionza selbst. Es folgt eine Zeremonie, die je nach Sinn und Zweck (Reinigung, Heilung, Stärkung der Persönlichkeit, etc.) durchgeführt wird.⁴⁶⁷

Im Gegensatz zu den *libres*, die nicht im Auftrag einer *misión* in der *Montaña* sind und somit als „Freie“ gehen können, wann sie wollen, müssen diejenigen Gläubigen, die eine *misión* („Mission“) zu erfüllen haben, solange bleiben, wie es ihnen Maria Lionza bei ihrer Bitte um Erlaubnis, zu ihrem Palast pilgern zu dürfen, aufgetragen hat. Eine *misión* kann dabei bis zu sieben Monaten dauern.⁴⁶⁸

Dass sich Maria Lionza nicht wirklich erfreut über die Ereignisse in Sorte zeigt, soll anhand der Beschreibung einer Séance veranschaulicht werden, der Manara im Juli 1982 beiwohnte. Damals manifestierte sich die Königin in einem Medium im Zentrum Camachos. Camacho unterhielt sich erst mit ihr, ehe sie sagte:

“[...] Tú sabes que en mi Montaña se hacen cosas malas. Por eso vine aquí. Tú eres el único que puedes (sic.) limpiar a la Reina María Lionza. Vine a pedirte ese gran favor, hijo.”⁴⁶⁹

Aus dieser Aussage lassen sich zwei Schlüsse ziehen: zum einen impliziert sie, dass sich Maria Lionza einem Reinigungsprozess unterziehen muss. Ein solches Ritual an der Königin bzw. an den Geistern sowie die jeweiligen Hintergründe werden in der Fachliteratur – außer bei Manara – nicht erwähnt. Es drängt sich die Frage auf, was die Ursachen für eine solche Reinigung sein können. Können etwa die Geister während ihrer Existenz als solche sündigen, und müssen sie deshalb gereinigt werden. Wenn dem so wäre – wie kann ein Geist sündigen? Indem er einem Gläubigen die erbetene Hilfe nicht zugesteht? Und kann man überhaupt von „sündigen“ sprechen? Immerhin handelt es sich um einen Geist und nicht um ein menschliches Wesen. Wenn alle diese Vermutungen zutreffen – ab wie vielen Sünden muss sich der Geist einem Reinigungsritual unterziehen? Kann er das frei entscheiden, oder hängt das schlussendlich auch von der Art und Schwere des ‘Vergehens’ ab? Und was geschieht, wenn er sich nicht reinigen lässt? Hat das Konsequenzen?

⁴⁶⁷ Vgl. Mahlke, 100f.; Martín, 211ff.

⁴⁶⁸ Vgl. Mahlke, 101.

⁴⁶⁹ Zitiert nach Manara, 81.

Die zweite Information, die Maria Lionza hier vermittelt, ist, dass sie sich nicht sehr erfreut über die Situation in der *Montaña* zeigt. Da sie bzw. Manara nicht weiter auf diese “cosas malas“ eingeht, die sie kritisiert, ist nicht klar, ob sie sich auf die Art und Weise bezieht, wie die Rituale durchgeführt werden, oder ob sie damit vielleicht das steigende Interesse der Öffentlichkeit und den in der Folge immer größer werdenden Zustrom an Gläubigen bzw. Schaulustigen anspricht. Oder meint sie womöglich weder das eine noch das andere und spricht vielmehr das Problem der Umweltzerstörung an? Alle diese Fragen stellen sich, wenn man die Aussage Maria Lionzas genauer betrachtet. Sie bleiben jedoch offen und werden in der wissenschaftlichen Fachliteratur nicht diskutiert, daher können lediglich Mutmaßungen darüber angestellt werden. Sicher scheint nur, dass Maria Lionza die Gläubigen in der *Montaña* als nicht ‘fähig’ bzw. nicht seriös genug erachtet, die Reinigung an ihr durchzuführen. Ansonsten hätte sie sich wohl nicht an Camacho sondern gleich an die *Marialionzistas* in der *Montaña* gewandt. Am Ende ihrer Erscheinung bedankt sie sich schließlich bei Camacho und dem Geist, der sich in ihm manifestiert hat, dem Indio Candela:

“No hay felicidad en la Montaña como la palabra del Indio Candela y el Santo Rey mío⁴⁷⁰”⁴⁷¹

Danach verabschiedet sich die Königin.

Auch Antonio sprach die Veränderungen an, die sich im Laufe der Jahre in Sorte/Quibayo vollzogen:

“[...] los cambios han sido muchos. La montaña antes era una cosa bella, cuando yo empezé, algo muy bello. Es que se respetaba mucho, mucho, mucho el sagrario. Hoy en día ha cambiado mucho.”⁴⁷²

V. 3.2 Das Problem der Umweltzerstörung

So beeindruckend die Rituale in Sorte und Quibayo auch sein mögen, sie haben negative Auswirkungen auf die Natur.

⁴⁷⁰ Mit *el Santo Rey mío* ist Camacho gemeint.

⁴⁷¹ Zitiert nach Manara, 82.

⁴⁷² Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

Wie aus dem Kapitel über die geschichtliche Entwicklung der *Montaña* hervorgeht, gab es schon in den 1960er Jahren gröbere Umweltprobleme, sonst hätte die Regierung die *Montaña* nicht für über ein halbes Jahr schließen lassen. Escalona, Mora und Piñera beschreiben die Umweltschäden als

“[...] influencias de personas atraídas por el rito de “María Lionza”, lo cual ha venido causando un deterioro progresivo que se expresa en la contaminación de las aguas, el retiro progresivo de especies animales y vegetales, lo cual amerita ser conocido y estudiado en aras de poder entender todo cuanto acontece en el lugar y poder aplicar medidas pertinentes que permitan mantener y conservar el ambiente.”⁴⁷³

Gleichzeitig erklären die AutorInnen, dass die Umweltschäden nicht ausschließlich auf den Maria Lionza-Kult zurückzuführen wären, sondern dass die Menschen dieses Gebiet allgemein zur Holzgewinnung nützen, Pflanzen ausreißen, jagen und fischen würden, was letztendlich in einen Abbau bzw. in eine gänzliche Ausrottung bestimmter Vegetationsräume, in große Einbußen bei der Wasserversorgung, in einen Rückgang der Artenvielfalt von Pflanzen sowie in ein Fehlen von Rückzugsorten für Tiere gemündet hätte.⁴⁷⁴

1985 führte Clarac de Briceño gemeinsam mit einer Gruppe von Geschichte-StudentInnen der *Universidad de los Andes* (Mérida) eine Studie durch, in der sie darauf aufmerksam machte, dass die Umweltschäden ein erschreckendes Ausmaß angenommen hätten und außer Kontrolle geraten wären, ohne dass die Regierung oder der Bundesstaat Yaracuy etwas dagegen unternommen hätten.⁴⁷⁵

Was die Bevölkerung betrifft, so war und ist sie sich wahrscheinlich immer noch nicht über die Auswirkungen bewusst, die der Maria Lionza-Kult auf die Umwelt in Sorte/Quibayo hat. Dass Programme zur Erhaltung des ökologischen Lebensraums ins Leben gerufen und eigene Zentren dafür eingerichtet wurden, wissen die wenigsten.

Escalona und ihre KollegInnen, die sich mit den Auswirkungen des Maria Lionza-Kults auf die Natur befassten, kamen zu folgendem Schluss:

⁴⁷³ Julieta Escalona/Hildimar Mora/Rosa Piñero, *Propuesta Educativa Ecológica y Conservacionista Ambiental para el Ecosistema del Monumento Natural María Lionza* (Tesis de grado, Caracas 1998), 6.

⁴⁷⁴ Vgl. Escalona (u.a.), 9.

⁴⁷⁵ Clarac de Briceño, zitiert nach Escalona (u.a.), 22f.

“El excesivo trajinar humano sobre al ambiente del Monumento Natural de “María Lionza” en la montaña ha repercutido de tal manera que progresivamente han ocasionado daños y requiere en forma inmediata que se establezcan los niveles de equilibrio ambiental causados por las interrelaciones de los humanos en el ambiente y en particular con la flora de este Monumento Natural.”⁴⁷⁶

V. 3.3 Kriminalität und Sensationsgier

Ein weiteres Problem in Sorte und Quibayo stellt die zunehmende Kriminalität dar, ebenso wie die Tatsache, dass der Kult heute nicht mehr so seriös wie früher praktiziert wird. Oft werden eigene Reisen aus dem In- wie auch dem Ausland organisiert.⁴⁷⁷ Hier handelt es sich sozusagen um ‘Sensationstourismus’: die Leute kommen aus reiner Neugierde in die *Montaña* und wollen ‘etwas erleben’. Deshalb zählen viele Medien auf das Show-Element und führen ihre Séancen besonders spektakulär durch. Eine derartige Erfahrung habe auch ich gemacht: bei meinem ersten Besuch in Quibayo, kurz nach meiner Ankunft, beobachtete ich ein Ritual, bei dem das Medium eine *velación* durchführte. Zu diesem Zeitpunkt – es war meine allererste Séance – dachte ich, dass alle Rituale so aussehen würden und war beinahe schockiert über die Art und Weise der Durchführung. Das Medium erweckte den Anschein, verrückt zu sein – überall in seinem Gesicht hatte es Nadeln stecken und brüllte unverständliche Worte in die Menge. Ich bin mir im Klaren, dass sich häufig Geister manifestieren, die sich wild gebärden, die man nur schwer versteht und bei denen die Hilfe eines *Bancos* zur Interpretation des Gesagten notwendig ist. Aber in diesem Fall erweckte das Medium nicht den Eindruck, eine authentische Séance durchzuführen. Es schien vielmehr, dass es die vielen Leute, die um die *velación* geschart waren und neugierig die Vorgänge verfolgten, beeindrucken wollte.

Wie aus dieser Beschreibung hervorgeht, handelt es sich also keinesfalls um Übertreibungen, wenn von ‘Show’ in der *Montaña* die Rede ist. Bereits in den 1970er Jahren zeichnete sich diese Entwicklung ab. Fichte berichtet:

⁴⁷⁶ Escalona (u.a.), 12f.

⁴⁷⁷ Pollak-Eltz sprach im Interview vom 30. Mai 2007 von Touristenagenturen, die eigene Reisen nach Sorte veranstalten würden. Konkret nannte sie Agenturen aus Puerto Rico und den USA.

„Am Heiligen Berg von Sorte gibt es viele Lügner und Täuscher. Wir gehen in den letzten Jahren nicht mehr nach Sorte.“⁴⁷⁸

Auch Veit-Tané beobachtete zum damaligen Zeitpunkt ´nicht-authentische´ Kulthandlungen in der *Montaña*, die sie der Öffentlichkeit mitteilen möchte:

“Deseo hablarles de los que van a Sorte, para especular con la creencia; [...] Hay hermanos inescrupulosos que hacen derroche de abusos. Pueden encontrar en Sorte grupos de hermanos practicando un espiritismo (sic.) que impresiona. Ponen a los mediums a hacer como animales, tomar grandes cantidades de licor, logran manifestaciones no propias para el espíritu. Ridiculizando el lenguaje indígena. Hablan en alta voz, actúan en toda forma menos con bondad, juegan, cantan canciones impropias para el lugar y así descargan muchos sus pasiones. Pero ellos no tienen tanta culpa como quienes los siguen, unos por ignorancia, otros por curiosidad y otros por bajezas humanitarias.”⁴⁷⁹

Veit-Tané prangert die Vorgänge in Sorte an und wirft vor allem den Besuchern vor, die Schuld an jenen Vorstellungen zu tragen, die den Kult ins Lächerliche ziehen. Denn ohne diesen ZuseherInnen wären die Medien nicht gezwungen, derartige Shows abzuziehen.

Pollak-Eltz erwähnte ebenfalls das Show-Element im Interview. Sie wies darauf hin, dass an bestimmten Tagen – vor allem am 12. Oktober als *Día de la raza indígena* – extrem viele Leute kommen würden und die Rituale besonders spektakulär wären:

„APE: Sie [Maria Lionza] kommt immer im Oktober. [...] am *Día de la Raza*. Und dann tanzen die [Medien] in der Asche, in der glühenden Asche, in Sorte, [...] Quibayo. Aber da sind viel zu viele Leute.

TF: Das ist dann wahrscheinlich mehr Show.

APE: Ja, ja. Da kommen die Leute von überall.

TF: Ja, man hat mir in Sorte gesagt, ich soll am 12. Oktober wieder kommen, weil da viel los ist, und da kommen Universitätsprofessoren und die Medien⁴⁸⁰.

APE: Und das Fernsehen kommt.“⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Hubert Fichte, Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada (Frankfurt/Main 1984), 89.

⁴⁷⁹ Veit-Tané, 41f.

⁴⁸⁰ Gemeint sind hier nicht die Medien des Maria Lionza-Kults, sondern die Printmedien, die Presse.

⁴⁸¹ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

Diese Tage, an denen die für den Kult wichtigsten Heiligen ihre Feiertage haben und ihnen zu Ehren spezielle Feste stattfinden – neben dem 12. Oktober sind das die Osterwoche und der 24. und 25. Juni, an dem San Juan (der Heiligen Johannes) verehrt wird – erfreuen sich besonderer Beliebtheit – nicht nur bei den Gläubigen sondern auch bei Presse, Fernsehen und vor allem bei ‘Laien’. Sie wollen sich ein eigenes Bild über Maria Lionza machen und fahren daher nach Sorte/Quibayo. Es heißt, an diesen Tagen würden regelrechte Karawanen in die *Montaña* pilgern. Viele sollen dabei kommen, um sich über den Kult lustig zu machen, was ich anfangs nicht recht glauben konnte. Allerdings fand ich dieses sensationsgierige Verhalten bei meinem Besuch in Quibayo bestätigt, nachdem ich mit einem Journalisten aus Barquisimeto ins Gespräch gekommen war. Der Mann war im Auftrag einer Zeitschrift in der *Montaña*, um Fotos von den Ritualen zu machen. Er erzählte mir, dass er den Kult lächerlich fände und sich bei den Ritualen das Lachen zurückhalten müsste. Die Medien und die anderen teilnehmenden Personen würden seiner Meinung nach ziemlich dumm aussehen und wie Verrückte herumlaufen. Weitere Beobachtungen und Gespräche festigten das Bild des Sensationstourismus.

Berichten zufolge ist ein Aufenthalt in der *Montaña Sagrada de Sorte* heute nicht mehr so ungefährlich wie früher, als man die Nacht noch bedenkenlos im Wald verbringen konnte. Es ist zwar nach wie vor möglich, aber Pollak-Eltz riet davon ab und empfahl, als Frau nicht alleine nach Sorte/Quibayo zu fahren. Sie war nicht die einzige, die von möglichen Überfällen sprach: sowohl in Caracas als auch in Sorte wurde ich eingehend vor den Gefahren der *Montaña* gewarnt.

VI. Maria Lionza in der venezolanischen Gesellschaft

In einem letzten großen Kapitel soll Maria Lionza und ihre Präsenz in der venezolanischen Gesellschaft behandelt werden. Dadurch soll zum Ausdruck gebracht werden, wie stark der Kult im Leben der VenezolanerInnen tatsächlich verankert ist. Hier geht es weniger um die Religion bzw. die Möglichkeit, Probleme zu lösen als vielmehr darum, wie Maria Lionza in und von der Öffentlichkeit aufgenommen wird. In diesem Kapitel soll Hauptaugenmerk auf Themen gelegt werden wie das Problem der sozialen Zuordnung, die Einstellung der Katholischen Kirche zum Kult, die Kontroverse um die Statue auf der städtischen Autobahn von Caracas, die Verfassung von 1999 und die Maria Lionza-Priesterin Beatrice Veit-Tané. Da es nicht immer einfach war, Material über diese Themen zu finden, werden die einzelnen Kapitel teilweise recht kurz ausfallen. Dennoch sollen sie zumindest angeschnitten und oberflächlich auf sie eingegangen werden – so kann immerhin ein kleiner Einblick in die Präsenz *de la reina y diosa* im Volk gegeben werden.

VI. 1 Das Problem der zahlenmäßigen Erfassung der *Marialionzistas* und deren sozialer Zuordnung

Die beiden großen Unbekannten im Maria Lionza-Kult sind die Anzahl der *Marialionzistas* (wie viele Medien, *Bancos*, Gläubige, etc. es gibt) und die Zuordnung nach deren sozialer Herkunft. Obwohl Pollak-Eltz die These vertritt, dass hauptsächlich die unteren Bevölkerungsschichten (“miembros de las clases económicamente desfavorecidas”⁴⁸²) Zuflucht im Kult suchen und sich erst in den letzten Jahren allmählich auch Mittelschicht-Angehörige mit dieser spiritistischen Glaubensauslegung auseinandersetzen würden, bin ich nicht ihrer Meinung. Ich möchte mir auf gar keinen Fall anmaßen, ihre wissenschaftlichen Untersuchungen anzuzweifeln bzw. gar in Frage zu stellen, dazu hätte ich weder Grund noch Recht. Immerhin beschäftigt sie sich seit den 1950er Jahren auf wissenschaftlicher Ebene mit

⁴⁸² Pollak-Eltz (1985), 66f.

diesem Thema und kann demnach als die Maria Lionza-Expertin⁴⁸³ schlechthin bezeichnet werden. Dennoch möchte ich meine Kritik nicht verstecken und muss sagen, dass ich aufgrund meiner Recherchen einen anderen Eindruck gewonnen habe; dass der Kult bereits seit seinen Anfängen, verstärkt jedoch in den letzten Jahrzehnten, sehr wohl wohlhabende BürgerInnen aus Mittel- und auch Oberschicht als AnhängerInnen fand. Letzteres – also dass auch die ‘reichen VenezolanerInnen’ Unterstützung in dieser spiritistischen Glaubensrichtung suchen – bestreitet Pollak-Eltz nach wie vor. Auf die Frage, ob es ihrer Meinung nach denn auch Angehörige aus dem gehobenen Bürgertum bzw. der ‘weißen Oberschicht’ im Kult gäbe, entgegnete sie:

„Oberschichte (sic.) nicht. [...] Mittelschicht ja.“⁴⁸⁴

Dieser Aussage halte ich folgendes Zitat entgegen:

“El culto se ha extendido a **todos los sectores sociales**; puede ser debido a una serie de causas, entre las que podemos mencionar, la intensa movilidad geográfica y social en los últimos años.”⁴⁸⁵

Méndez de Bonfanti (u.a.) sind mit ihrer Meinung nicht die einzigen, wenn sie behaupten, dass der Kult in der gesamten venezolanischen Bevölkerung Verbreitung gefunden hätte und vor allem Ende der 1970er und in den 1980er Jahren in allen sozialen Schichten Fuß fassen konnte.⁴⁸⁶ Auch Eberhard schreibt, dass

„[...] in Sorte ein arbeitsloser und vielleicht analphabetischer Schwarzer und ein studierter reicher Weißer zusammen beten [...]“.⁴⁸⁷

Genauso berichtet Barreto von verschiedenen Entwicklungen innerhalb des Kults, die größtenteils auf den Einfluss der Mittel- und Oberschicht zurückzuführen wären. Noch einmal soll ein bereits genanntes Zitat eingefügt werden, in dem Barreto von den

⁴⁸³ Neben Daisy Barreto, die als Expertin der Generation nach Pollak-Eltz bezeichnet werden kann. Sie ist in der heutigen Zeit die Spezialistin über den Maria Lionza-Kult.

⁴⁸⁴ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁴⁸⁵ Méndez de Bonfanti (u.a.), 63.

⁴⁸⁶ Vgl. Méndez de Bonfanti (u.a.), 63.

⁴⁸⁷ Eberhard, 145f.

“[...] circunstancias históricas, [...] generadas por las creaciones y percepciones provenientes de la élite o clase dominante.”⁴⁸⁸

spricht.⁴⁸⁹

Auf die Frage, wie und warum es in den letzten Jahren zu einem sozialen Wandel – zu einer Ausbreitung des Kults in die Mittelschicht – gekommen sei, antwortete Pollak-Eltz:

„Auch die *Santería* hat sich in der Mittelschicht (sic.) ausgebreitet. Vielleicht kann man [...] sagen, dass dadurch auch Maria Lionza übernommen wurde von der Mittelschicht. Und dann auch, weil aus dem Volk vor allem die Mittelschicht (sic.) entstanden ist. In den 50er Jahren gab es kaum eine Mittelschicht (sic.) in Venezuela, und die Leute, die dann [...] in die Mittelschicht (sic.) aufgestiegen sind, die haben Maria Lionza sozusagen mitgenommen.“⁴⁹⁰

Pollak-Eltz erklärt sich den sozialen Aufstieg des Maria Lionza-Kults also dadurch, dass die ärmeren Leute den Kult in die Mittelschicht mitnahmen. Sie ist der Ansicht, dass es bis in die 1950er Jahre nur AnhängerInnen aus dem einfachen Volk gegeben hätte und sich die eigentliche Mittel-, geschweige denn Oberschicht, bis vor kurzem – wobei sie keine Jahreszahlen nennt – überhaupt nicht mit Maria Lionza auseinandergesetzt hätte. Mit dieser Aussage lastet sie dem Kult indirekt ein Fehlen an Souveränität an. Aus ihrer Darstellung könnte man schließen, dass es sich hier um eine religiöse Bewegung handelt, die für die gebildete Bürgerschicht als nicht seriös genug durchging und somit dessen hohen Ansprüchen nicht entsprach.⁴⁹¹ Wenn dem so wäre, dann drängt sich die Frage auf, warum sich ein Wechsel vollzogen und Maria Lionza immer mehr AnhängerInnen im Mittelstand gewonnen hat. Führt Pollak-Eltz diese Tatsache auch darauf zurück, dass es sich bei der heutigen Mittelschicht um die Nachfahren der ehemaligen Unterschicht handelt, die die Tradition ihrer Vorfahren übernommen haben? Dass der Kult quasi aus Gewohnheit sozialen Aufstieg erfahren hat? Oder könnte der Grund ganz einfach darin liegen, dass sich die gehobene

⁴⁸⁸ Barreto (1994), 25.

⁴⁸⁹ Vgl. Barreto (1994), 25.

⁴⁹⁰ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁴⁹¹ Wobei sich Pollak-Eltz vermutlich nicht im Klaren darüber war, dass ihre Aussage so ausgelegt werden könnte. Wahrscheinlich war sie sich über diese subversive Informationsvermittlung nicht bewusst.

Bevölkerung für Maria Lionza interessiert? Dass es also keine Folge des Aufstiegs der einstigen Unterschicht war?

Ich persönlich bin im Zuge meiner Recherchen zu einer anderen Meinung als Pollak-Eltz gelangt. Ich denke, dass es sich beim Maria Lionza-Kult nicht ausschließlich um eine Religion der Unterschicht handelt, die allmählich durch den sozialen Aufstieg einzelner Mitglieder in die Mittelschicht eindrang und erst in den letzten Jahren immer stärker in den gehobeneren Bürgerschichten zu finden ist, wobei auch an dieser Aussage Kritik anzumerken ist: Pollak-Eltz sprach im Interview davon, dass der Kult „erst seit kurzem“, „erst die letzten Jahre“, „noch nicht sehr lange“, usw. in der Mittelschicht zu finden ist. De facto erwähnt sie diese soziale Veränderung aber schon in ihrem Buch, das 1985⁴⁹² veröffentlicht wurde – das ist nun über 22 Jahre her.

Früher mag es sich – wie Pollak-Eltz behauptet – um eine Religion der eher ärmeren Bevölkerungsschichten gehandelt haben. Wenn man jedoch die geschichtliche Entwicklung Venezuelas bzw. des Maria Lionza-Kults betrachtet, zeigt das sehr frühe Interesse der Präsidenten, dass wohl kaum nur die Unterschicht zur AnhängerInnenschaft zählte. Diese Entwicklung nahm mit Cipriano Castro seinen Anfang und fand in Gómez und vor allem Pérez Jiménez ihren Höhepunkt. Noch einmal soll an Antonio Octavio Tour erinnert werden, der von Pérez Jiménez Besuchen in Sorte berichtet (siehe S. 79ff.). Dass Maria Lionza-Kult nicht ausschließlich als Religion der Unterschicht bezeichnet werden kann, begründet sich meines Erachtens darin, dass es sich bei den Präsidenten zweifelsfrei um sozial höher gestellte Persönlichkeiten handelt. Außerdem stütze ich mich bei meiner ‘Gegenthese’ auf die Aussage Antonios, der mir versicherte, dass Maria Lionza schon immer in Mittel- und auch Oberschicht beliebt gewesen wäre. Auf die Frage, ob denn von einer gesellschaftlichen Veränderung in den letzten Jahren die Rede sein könne, meinte er entschieden

“No, no, no.”⁴⁹³

⁴⁹² Siehe dazu Angelina Pollak-Eltz, *María Lionza, mito y culto venezolano* (Caracas 1985).

⁴⁹³ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

Als Beispiel für seine KlientInnen nannte er Carlos Andrés Pérez, der Venezuela von 1974 bis 1979 und von 1989 bis 1993 regierte, ebenso wie Schauspieler und Sänger, die in sein Zentrum kamen. Noch einmal soll hier die bereits zitierte Aussage Antonios eingebaut werden, weil sie die Situation verdeutlicht:

“[...] por acá han pasado muchos presidentes. Han pasado muchos presidentes, actores [...]. Carlos Andrés Pérez,... Rafael Caldera Joaquín⁴⁹⁴. Estuvo, por lo menos, Luis Guerra⁴⁹⁵ [...].”⁴⁹⁶

Bei all diesen Personen handelt es sich wohl kaum um RepräsentantInnen der sozialen Unterschicht.

VI. 2 Klientel und Zahlen

Da mir die Einstellung der Gesellschaft nicht unwesentlich für die Entwicklung des Kults scheint, fragte ich Antonio über seine KlientInnen. Ich wollte vor allem die Gründe, weshalb die VenezolanerInnen in erster Linie sein Zentrum aufsuchen würden, in Erfahrung bringen. Antonio meinte:

“La clientela que viene acá es por la creencia, porque viene buscando. [...] La clientela es grande. Grande, porque [el culto de María Lionza] es una cosa grande, porque hoy en día todo el mundo se ayuda con la reina. Todo el mundo. Porque santa María la Onza – eso significa mucha salud y fuerza grande [...].”⁴⁹⁷

Antonio gibt hier zwar an, dass der Kult unglaublich viele AnhängerInnen hätte, dennoch kann nicht gesagt werden, wie viele *Marialionzistas* es insgesamt gibt. Das ist insofern problematisch, weil es sich um keine offizielle Religion handelt und die Mitgliederzahl daher nicht von einer öffentlichen Behörde erhoben wird. Es ist auch schwierig, Schätzungen abzugeben, da die Anzahl der Personen, die sich mit dem Kult beschäftigen, ständig variiert. Wenn die Leute ein Problem haben, gehen sie in

⁴⁹⁴ Hier geht nicht klar hervor, ob Rafael Caldera, venezolanischer Präsident von 1969 bis 1973 und von 1994 bis 1998, oder Caldera Joaquín, ein venezolanischer Maler, gemeint ist. Antonio sprach sehr schnell, weshalb aus dem Interview nicht herauszuhören ist, ob zwischen *Caldera* und *Joaquín* eine Pause ist.

⁴⁹⁵ Luis Guerra ist ein Sänger aus der Dominikanischen Republik.

⁴⁹⁶ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

⁴⁹⁷ Interview mit Antonio Osuna (geführt am 2. Juni 2007 in Caracas)

ein spiritistisches Zentrum bzw. fahren nach Sorte/Quibayo, um die Geister Maria Lionzas um Hilfe zu bitten. Sobald das Problem gelöst ist, ist die Sache für sie erledigt, und sie wenden sich (meistens) wieder von Maria Lionza ab – zumindest solange, bis das nächste Problem auftaucht.⁴⁹⁸ Alleine deswegen unterliegt die Zahl der AnhängerInnen schon großen Schwankungen.

Während es in Österreich (und natürlich auch in anderen Ländern) üblich ist, dass bei den Volkszählungen nach der jeweiligen Konfession der BürgerInnen gefragt wird, so ist dieses Thema bei den venezolanischen Erhebungen nicht im Fragebogen enthalten.⁴⁹⁹ Auch sonst gibt es in Venezuela keine Statistiken, die die Religionsausübung zum Inhalt haben bzw. die genaue Anzahl von KatholikInnen, *Marialionzistas*, *Santeros* und *Santeras*, Pfingstlern, etc. angeben. Das ist auch so gut wie unmöglich, denn die meisten *Marialionzistas* bezeichnen sich selbst als KatholikInnen; sie sehen es nicht als Widerspruch, diese beiden Religionen nebeneinander zu praktizieren.

Trotz all dieser Schwierigkeiten bei der Feststellung von Zahlen soll der Anthropologe Ronny Velázquez zitiert werden, der 1995 eine Aussage über die Anzahl der *Marialionzistas* wagte. Ihm zufolge

“[...] pueden ser entre cinco a seis millones de personas los cultores de María Lionza [...]”.⁵⁰⁰

Diese Aussage muss jedoch skeptisch betrachtet werden, da nicht nachvollziehbar ist, wie Velázquez zu diesem Schluss gekommen ist; ob er diese fünf bis sechs Millionen Gläubigen einfach nur vermutet oder ob er sich genauer mit diesem Problem auseinandergesetzt und Untersuchungen dazu durchgeführt hat.

Auch Pollak-Eltz wagte sich an eine Schätzung heran, wobei sie sich im Gegensatz zu Velázquez nicht auf eine Gesamtzahl der Gläubigen sondern allgemein auf die Personen bezieht, die sich an Maria Lionza wenden und ihre Hilfe in Anspruch

⁴⁹⁸ Hier kommt der utilitäre Charakter, den Pollak-Eltz so oft betont, zum Ausdruck.

⁴⁹⁹ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁵⁰⁰ Interview von Menéndez Ruano mit Ronny Velázquez (geführt im Juni 1995); zitiert nach Menéndez Ruano, 93.

nehmen. Pollak-Eltz zufolge nehmen etwa 30% der venezolanischen Bevölkerung zumindest ein- bis zweimal und 5% regelmäßig an einem Ritual teil.⁵⁰¹

VI. 2 Die Einstellung der Katholischen Kirche zum Kult

Die Einstellung der Katholischen Kirche zum Maria Lionza-Kult ist nur schwer zu erfassen. Da sich die Kirche nicht unbedingt mit dem Kult beschäftigt, fällt es nicht leicht, eine offizielle Stellungnahme von ihr zu bekommen bzw. zu finden. Lediglich einzelne Priester beschäftigen sich Pollak-Eltz zufolge mit der Frage, ob der Kult als Religion anerkannt werden kann bzw. ob es sich im Fall von Maria Lionza um einen Kult oder eine Religion handelt.⁵⁰² Das ist die große Streitfrage. Da die Katholische Kirche eine völlige andere Auffassung von Religion hat und sich in ihren Glaubensinhalten und der Praktizierung ihres Glaubens grundlegend von diesem spiritistischen Kult unterscheidet, ist sie Maria Lionza gegenüber nicht sehr positiv eingestellt und akzeptiert die Art und Weise, wie die 'Göttin' und die anderen Heiligen und Geister verehrt werden, nicht wirklich als Religion. Zu jener Zeit, als die Selig- bzw. Heiligsprechung von Dr. José Gregorio Hernández (siehe S. 105f.) vielfach diskutiert wurde, setzte sie sich zwar intensiver mit dem Kult auseinander, als der Prozess eingestellt wurde, nahm das Interesse der Katholischen Kirche für Maria Lionza wieder ab.⁵⁰³

VI. 3 Maria Lionza und die Verfassung von 1999

Dass Maria Lionza immer sehr präsent in der venezolanischen Gesellschaft war, zeigte sich 1999, als Präsident Chávez eine neue Verfassung ausarbeiten ließ. Damals wurde überlegt, den Kult als eigenen Punkt in diese aufzunehmen. Wie bereits aus dem vorigen Kapitel hervorgeht, herrschten jedoch einige Kontroversen darüber, ob der Maria Lionza-Kult überhaupt als Religion bezeichnet werden kann – nicht nur unter VertreterInnen der Katholischen Kirche sondern auch unter PolitikerInnen. Die

⁵⁰¹ Vgl. Pollak-Eltz in Glazier (Hg.), 360.

⁵⁰² Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁵⁰³ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

Maria Lionza-Gegner sprachen sich vehement gegen die Aufnahme des Kults in die Verfassung aus und forderten sogar, alle *Marialionzistas* von sozialen Vergünstigungen auszuschließen.⁵⁰⁴ Aufgrund der Unklarheiten, ob die Verehrung Maria Lionzas als eigene Religion bezeichnet werden kann, und der Tatsache, dass viele PolitikerInnen nicht dieser Ansicht waren, wurde der Kult schließlich nicht in der Verfassung verankert. Pollak-Eltz zufolge brachte die Diskussion einige Verbesserungen für die *Marialionzistas*, allerdings war die freie Religionsausübung inklusive der Praktizierung von Kulturen nicht wie sie behauptet ab 1999⁵⁰⁵ sondern bereits davor gesetzlich festgelegt und garantiert.⁵⁰⁶

Über die Meinung des Volkes zu dieser Kontroverse und seine Reaktion auf die letztendliche Entscheidung existieren keine Publikationen. Auch in der Fachliteratur wird dieser Punkt nicht behandelt, wobei an dieser Stelle noch einmal auf die wenigen Publikationen der vergangenen Jahre hingewiesen werden soll. Das einzige, was in Erfahrung gebracht werden konnte, war, dass die VenezolanerInnen Pollak-Eltz zufolge gar nicht auf die Debatte reagiert hätten.⁵⁰⁷

VI. 4 Die Kontroverse um die Statue auf der städtischen Autobahn von Caracas

Einen weiteren Streitpunkt stellt jene Statue der Königin dar, die Anfang der 1950er Jahre auf der städtischen Autobahn von Caracas errichtet wurde. Der Bildhauer Alejandro Molina baute das Monument für die *Terceros Juegos Deportivos Bolivarianos*, die „Dritten Bolivarianischen Spiele“, die von 5. bis 21. Dezember 1951 in Caracas stattfanden.⁵⁰⁸

Im Gegensatz zu den anderen Statuen, auf denen Maria Lionza als Abbild der Jungfrau Maria dargestellt ist, erfährt sie hier eine völlig andere Art der Repräsentanz:

⁵⁰⁴ Vgl. http://www.anthrobase.com/Txt/A/Andrade_G_E_01.htm (Zugriff: 15. Mai 2007)

⁵⁰⁵ Vgl. Pollak-Eltz (2004), 14.

⁵⁰⁶ Vgl. Mahlke, 18.

⁵⁰⁷ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁵⁰⁸ Vgl. Manara, 50.

nackt und auf einem Tapir sitzend, mit muskulösen Oberschenkeln, großen Brüsten und einem überdimensionalen Phallus-Symbol, was durch einen zu langen Rüssel des Tapirs ausgedrückt wird.⁵⁰⁹



Abb. 20: Die Maria Lionza-Statue auf der Autobahn *Francisco Fajardo*

Maria Lionzas weit nach oben gestreckte Arme sollen die Konzeption der Statue für das Sportereignis unterstreichen. Durch diese Körperhaltung wird der Anschein erweckt, dass die Arme dafür gedacht waren, eine Fackel zu halten, was an die Olympischen Spiele erinnert.⁵¹⁰

Wann das Monument tatsächlich errichtet wurde, lässt sich nur schwer sagen. In der Literatur wird zwar allgemein auf die Zeit unter Pérez Jiménez, also die 1950er Jahre, verwiesen, in welchem Jahr konkret Molina mit dem Bau der Statue begann, wird aber nicht erwähnt. Obwohl Manara⁵¹¹, ebenso wie das venezolanische

⁵⁰⁹ Vgl. Taussig, 157.

⁵¹⁰ Vgl. Manara, 50.

⁵¹¹ Vgl. Manara, 51.

Kulturinstitut⁵¹², ein Zeitungsartikel in *El Universal*⁵¹³ und Ferrándiz Martín⁵¹⁴ vom Jahr 1951 ausgehen, fand sich auch zweimal 1953⁵¹⁵ als Errichtungsjahr. Pollak-Eltz meinte ganz allgemein, dass die Statue Anfang der 1950er Jahre erbaut worden wäre.⁵¹⁶

Fakt ist, dass das Monument seit vielen Jahren von einer Kontroverse umgeben ist. Als man es im Juni 2004 witterungsbedingt entfernen ließ und zur Restauration brachte, beschwerten sich viele *Marialionzistas* darüber („Die *Marialionzistas* sind gekommen und haben geweint.“⁵¹⁷). Sie drohten, dass sich Maria Lionza höchstpersönlich rächen würde.⁵¹⁸ Schließlich wurde eine Replik anstelle der ursprünglichen Statue aufgestellt, die auch heute noch auf der Autobahn steht. Das Original befindet sich nach wie vor in einem Labor der UCV (*Universidad Central de Venezuela*), wo es bis vor kurzem restauriert wurde. Die Arbeiten wurden einem Zeitungsartikel von *El Universal*⁵¹⁹ zufolge im Oktober 2006 abgeschlossen. Nun wird heftig diskutiert, wo die frisch sanierte Maria Lionza aufgestellt werden soll. Vertreter des COPRED (*Consejo de Preservación y Desarrollo de la Universidad Central de Venezuela*⁵²⁰) überlegen, ob die Statue an ihrem alten oder doch lieber an einem neuen Platz aufgestellt werden sollte. Als mögliche Alternative zur Autobahn ist die *Plaza Bolívar* im kolonialen Zentrum von Caracas im Gespräch. Bevor jedoch eine endgültige Entscheidung gefällt wird, wollen sich die MitarbeiterInnen des COPRED nicht nur mit SpezialistInnen aus verschiedenen Organisationen beraten, sondern auch *Marialionzistas* in den Entscheidungsprozess einbinden.⁵²¹

⁵¹² Vgl. http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/34 (Zugriff: 21. August 2007)

⁵¹³ Vgl. Briamel González Zambrano, María Lionza solicita residencia. In: *El Universal* (Caracas, 17. Mai 2007).

⁵¹⁴ Vgl. Ferrándiz Martín in *Alteridades*, 42.

⁵¹⁵ Vgl. Elisabeth Dávila, Cuatro esculturas caraqueñas (Tesis de grado, Caracas 1983), 50; <http://www.venezuelaesoterica.com/marialionza.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

⁵¹⁶ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁵¹⁷ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁵¹⁸ Vgl.

<http://caibco.ucv.ve/caibco/CAIBCO/Vitae/VitaeVeinte/Articulos/PsiquiatriaYPsicoterapia/ArchivoPDF/psiquiatria.pdf> (Zugriff: 15. Mai 2007)

⁵¹⁹ González Zambrano in *El Universal*.

⁵²⁰ Hier handelt es sich um eine universitätsinterne Organisation der UCV zur Erhaltung und Instandhaltung der *Ciudad Universitaria*, des Universitätscampus.

⁵²¹ Vgl. González Zambrano in *El Universal*.

VI. 5 Beatrice Veit-Tané, la gran sacerdotista

Beatrice Veit-Tané ist jedem Venezolaner/jeder Venezolanerin ein Begriff: sie bezeichnet sich selbst als *gran sacerdotista* bzw. *gran chamana* und *máxima autoridad del culto* und meint, sie wäre die einzige, die Maria Lionza gebührend vertreten könne. In ihrem Buch *María Lionza y yo*⁵²² beschreibt sie die Göttin und den Mythos aus ihrer Sichtweise und stellt Regeln auf, wie man sich bei Ritualen zu verhalten habe. Letzteres veranlasste sie, immer wieder Pamphlete zu veröffentlichen und Tagungen unter *Marialionzistas* einzuberufen. Während die einen sie als wichtigste Priesterin im Kult ansehen, reden die anderen abwertend über sie und nehmen sie nicht ernst.⁵²³

Pollak-Eltz berichtete, dass Veit-Tané vor 40, 50 Jahren⁵²⁴ eine eigene Partei gründen wollte, die nur aus AnhängerInnen der Maria Lionza-Religion bestehen sollte. Veit-Tané wollte selbst Vorsitzende werden und ins Parlament einziehen, was unter vielen VenezolanerInnen Hohn und Spott auslöste: als *diputada* – *diputada* heißt „Abgeordnete“, wobei der Mittelteil, *puta*, besonders betont wurde; *puta* ist das spanische Wort für „Hure“ – wurde sie von ihrem eigenen Volk verlacht. Das Vorhaben der Maria Lionza-Partei scheiterte letztlich, und so zog sich Veit-Tané wieder aus der Politik zurück.⁵²⁵ Durch diese Aktion und ihre Selbsternennung zur „Oberpriesterin“⁵²⁶ erlangte sie allgemeine Bekanntheit in der venezolanischen Bevölkerung.

1981 trat sie neuerlich an die Öffentlichkeit, als sie die *Organización Mundial de Identidad e Integración de los Pueblos (OMIP)* („Weltweite Organisation für Identität und Integration der Völker“) gründete, die sie weltweit verankern und in die UNO, die OSA (Organisation Amerikanischer Staaten) und die UNESCO eingliedern wollte. Hauptanliegen dieser Organisation war die Rückkehr des venezolanischen Volkes zu seinen eigenen indigenen Wurzeln. Veit-Tané zufolge befanden sich diese

⁵²² Beatrice Veit-Tané, *María Lionza y yo* (Caracas 1975).

⁵²³ Vgl. Brazón Hernández, 43; Ferrándiz Martín in *Alteridades*, 43; Martín, 175.

⁵²⁴ In einem Interview mit Fichte nennt Pollak-Eltz als Jahr 1974. Vgl. Fichte, 125.

⁵²⁵ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

⁵²⁶ Interview mit Angelina Pollak-Eltz (geführt am 30. Mai 2007 in Caracas)

„[...] an der Schwelle zum 21. Jahrhundert in einer existenziellen Krise.“⁵²⁷

Dass Veit-Tané weder damals noch heute wirklich ernst genommen wurde bzw. wird, zeigen persönliche Erfahrungen: nahezu alle Personen, die ich bei während meines Venezuela-Aufenthalts nach ihr befragte, setzten ein Lächeln – vielmehr ein ‘Belächeln’ – auf, bevor sie mir über Veit-Tané erzählten.

VI. 6 Maria Lionza in der venezolanischen Presse

Seit Existenz des Kults füllt Maria Lionza die Seiten der venezolanischen Tageszeitungen. Diese Entwicklung nahm 1939 seinen Anfang, als Gilberto Antolínez den Mythos über Maria Lionza publik machte, und reicht bis in die heutige Zeit, wo in der Presse über aktuelle Themen berichtet wird (z.B. über die Statue auf der Autobahn von Caracas⁵²⁸). Daisy Barreto setzte sich schließlich intensiv mit dem Thema „María Lionza in der venezolanischen Presse der 1950er Jahre“ auseinander und schrieb eine eigene Arbeit darüber, die 1995 erschien.⁵²⁹

In den Tageszeitungen finden sich aber nicht nur Artikel über Maria Lionza, den Mythos, die Statue, Sorte und Quibayo, etc., sondern es werden auch Annoncen inseriert, die Hilfe bei Problemen anbieten. Obwohl ich während meines Venezuela-Aufenthalts die Presse gezielt nach solchen Inseraten durchsuchte, wurde ich in Bezug auf Maria Lionza nicht fündig, ich fand nur allgemeine Annoncen von *Brujos* und *Santeros*, wobei sich diese wahrscheinlich nur unwesentlich von einer Maria Lionza-Annonce unterscheiden. In den Zeitungen werden z.B. folgende Dienste angeboten:

“MAESTRA EN CIENCIAS Ocultas,
con 28 años de experiencia, seriedad, discreción,
resuelve problemas de trabajo, amor, hogar,
empresas, mal desonocido,

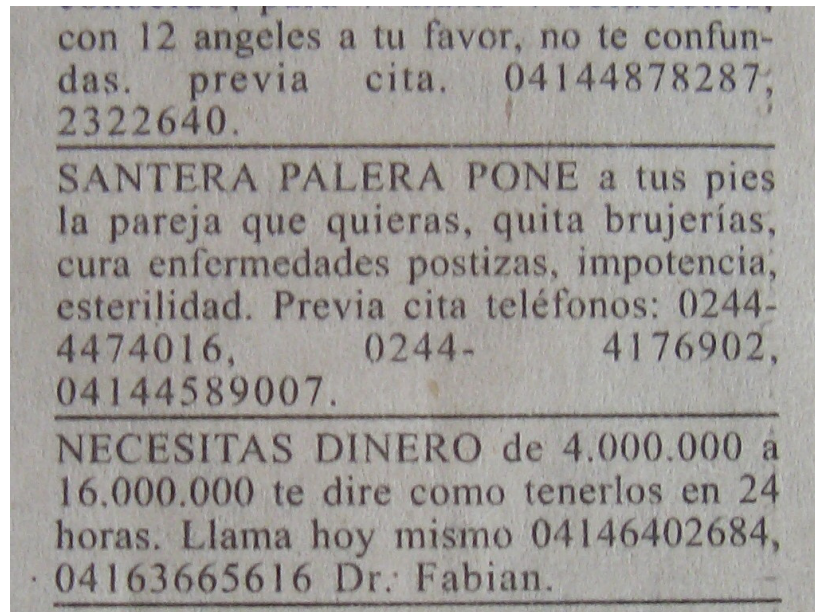
⁵²⁷ “La OMIP estaba orientada a la recuperación de las ‘raíces indígenas ancestrales’ en el umbral del siglo XXI, un tiempo de profunda ‘crisis existencial’.” Veit-Tané, zitiert nach Ferrándiz Martín in *Alteridades*, 44.

⁵²⁸ Siehe Artikel von González Zambrano in *El Universal*.

⁵²⁹ Daisy Barreto, *María Lionza en la prensa de los años cincuenta* (Caracas 1995).

para 7 males 7 soluciones,
con 12 angeles (sic.) a tu favor,
no te confundas.
Previa cita.”⁵³⁰

Oder:



con 12 angeles a tu favor, no te confundas. previa cita. 04144878287, 2322640.

SANTERA PALERA PONE a tus pies la pareja que quieras, quita brujerías, cura enfermedades postizas, impotencia, esterilidad. Previa cita teléfonos: 0244-4474016, 0244-4176902, 04144589007.

NECESITAS DINERO de 4.000.000 a 16.000.000 te dire como tenerlos en 24 horas. Llama hoy mismo 04146402684, 04163665616 Dr. Fabian.

Abb. 21: Announce aus der Zeitung *El Siglo*

Dass die Inserenten dabei oft ´über Leichen gehen´, zeigt folgende Annonce:

“¿QUIERES VENGANZA, TE
desprecia, humilla?
Entrevistémonos, soy santero,
lo embrujo,
llegará llorandóte,
pidiéndote perdón,
suplicándote amor,
ahora podrás humillarlo.”⁵³¹

⁵³⁰ Inserat in der Tageszeitung *El Siglo* (Maracay, 28. Mai 2007)

⁵³¹ Inserat in der Tageszeitung *El Siglo* (Maracay, 28. Mai 2007)

VI. 7 Canción de Rubén Blades

Bevor persönliche Eindrücke über die Einstellung der venezolanischen Bevölkerung zum Kult geschildert werden, soll ein allerletztes Kapitel aufgegriffen werden: Maria Lionza in der Musik. Der panamaische Sänger Rubén Blades schrieb 1978 ein Lied über die 'Nationalgöttin'. Dieses Lied erfreut sich in Venezuela großer Beliebtheit. Das bekam ich schon bald nach meiner Ankunft mit, als ich laufend gefragt wurde, ob ich es kennen würde. Der Text dazu lautet:

“En la montaña de Sorte por Yaracuy
en Venezuela vive una diosa
en la montaña de Sorte por Yaracuy vive una diosa
una noble reina de gran belleza y de gran bondad
amada por la naturaleza e iluminada de caridad

Y sus paredes son hechas de vientos
y su techo hecho de estrellas
la luna, el sol, el cielo y la montaña sus compañeros
los ríos, quebradas y flores sus mensajeros

O salve reina María Lionza
por Venezuela va con su onza y cuidando está
y va velando a su tierra entera desde el Guajiro hasta Cumaná
cuida el destino de los latinos vivir unidos y en libertad

En la montaña de Sorte por Yaracuy
en Venezuela!

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
un ramo de flores, de flores blancas cual la pureza de tu bondad

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
a toda la gente halla en los cerritos que hay en Caracas protégela

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
Doña María cueste lo que cueste a la autopista del este lo voy a llevar

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
y va cuidando a su Venezuela desde el Guajiro hasta Cumaná

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
fue por el río Guanaguanare que Coromoto la vio brillar

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
ella es la reina que el pueblo adora, ella es la diosa más popular

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
flores para tu altar, Doña María te voy a llevar

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
con tabaco y aguardiente la ceremonia ya va a empezar

María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar
nos despedimos con un saludo de Puerto Rico y de Panamá.”

Resümee

Da der Kult um Maria Lionza nun eingehend behandelt und verschiedene Teilaspekte beleuchtet wurden, soll ein allgemeines Resümee den Abschluss der vorliegenden Diplomarbeit bilden. Hierbei sollen vor allem persönliche Eindrücke über die Resonanz Maria Lionzas in der venezolanischen Gesellschaft festgehalten werden.

Nachdem ich nach Venezuela gekommen war, habe ich schon bald nach meiner Ankunft begriffen, dass es sich bei Maria Lionza nicht um eine Randerscheinung handelt, die lediglich theoretisch Teil der venezolanischen Kultur ist, sondern dass dieses Phänomen im ganzen Land präsent ist. Jeder einzelnen Person, die ich kennengelernt habe, war der Name Maria Lionza ein Begriff. Als ich den VenezolanerInnen von meiner Diplomarbeit erzählte, fielen ihre Reaktionen unterschiedlich aus – vielen war Entsetzen ins Gesicht geschrieben, viele zeigten Begeisterung und Interesse für mein Thema. Die Tatsache, dass manche Bekannte schockiert reagierten, führe ich auch darauf zurück, dass die meisten von ihnen den Kult um Maria Lionza nur von Erzählungen kennen und selbst keine Erfahrungen damit gemacht haben. Folglich stellen sie sich etwas vor, das nicht der Realität entspricht: gefährliche Medien, die während der Nacht unheimliche, womöglich gar dunkle Riten in düsteren Wäldern vollziehen und dabei Menschen verhexen. Die meisten scheinen an etwas Schlimmes und Verbotenes zu denken, wenn vom Kult die Rede ist. So dürfte sich ein venezolanischer Bekannter Kopfzerbrechen über mich und meine Themenwahl gemacht haben und meinte beinahe fassungslos zu seinem Freund⁵³²:

„Maria Lionza? Wie kommt sie nur auf dieses Thema? Ich verstehe das nicht. Ich meine, ich bin nicht bei Maria Lionza, du bist nicht dabei... [wer praktiziert denn überhaupt den Kult?]“

Diese Aussage spiegelt sehr gut das Unverständnis meines Bekannten wider. Da er sich selbst nicht mit dem Kult beschäftigt, ist es für ihn nicht nachvollziehbar, wie ich als Österreicherin diese Themenwahl treffen konnte.

⁵³² Im Beisein meiner Kollegin, ich selbst habe das Gespräch nicht gehört.

Im Gegensatz dazu zeigten sich andere VenezolanerInnen begeistert, wenn nicht gar enthusiastisch und fragten mich, ob sie mich bei meinem Besuch in die *Montaña* begleiten könnten – sie wollten immer schon hinfahren, bisher hätte sich aber nie die Gelegenheit ergeben. Wiederum andere reagierten gar nicht, als ich mit ihnen über Maria Lionza sprach. Sie warnten mich lediglich davor, nach Sorte und Quibayo zu fahren, da es dort nicht ungefährlich wäre.

Wie immer die einzelnen Reaktionen ausfielen – Fakt ist, dass jede Person, mit der ich mich unterhalten habe, den Maria Lionza-Kult kannte. Daraus lässt sich schließen, dass es sich hier um eine in Venezuela weit verbreitete Erscheinung handelt. Obwohl sich der Kult im Laufe der Jahre auch in andere Länder ausbreiten konnte, ist er in Europa ein nach wie vor unbekanntes Phänomen, mit dem sich lediglich einige wenige WissenschaftlerInnen (unter anderem der Spanier Francisco Ferrándiz Martín) beschäftigen. Aus diesem Grund habe ich es als unabdingbar gesehen, nach Venezuela zu reisen, um vor Ort Informationen einzuholen und mir ein eigenes Bild von Maria Lionza und den Kult-Vorgängen zu machen. Dadurch habe ich einen Eindruck bekommen, wie die 'Göttin' von ihren AnhängerInnen verehrt wird. Außerdem haben sich mir dadurch Themen eröffnet, die ich von Europa aus niemals erfahren hätte.

Quellenverzeichnis

Literatur zum Kapitel „Definitionen“

Peter Antes (Hg.), Die Religionen der Gegenwart (München 1996).

William R. Bascom, Afro-american studies. In: Actes due XLIIe Congrès International des Américanistes (Paris, 1976), Bd. 6 (Paris 1979), 589-669.

Roger Bastide, Memoire collective et sociologie du bricolage. In: L'Année Sociologique, 3. Série, Vol. 21 (Paris 1970), 65-108.

Roger Bastide, Éléments de la sociologie religieuse (Paris 1986).

Friedrich Baumgartner, Einführung. In: Allan Kardec, Du, ich und die anderen. Dreizehn Lektionen über Parapsychologie. Empfangen von Dr. Ripi (Remagen 1970).

Gustavo Benavides, Syncretism and Legitimacy in Latin American Religion. In: Anthony M. Stevens-Arroyo/Andrés I. Pérez y Mena (Hg.), Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples' Religions Among Latinos (New York 1995), 19-46.

Georg Bienemann, Pendel, Tisch & Totenstimmen. Spiritismus und christlicher Glaube (Freiburg 1988).

Carsten Colpe, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft (München 1980).

Volker Drehse/Walter Sparr (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus (Gütersloh 1996).

André Droogers/Sidney M. Greenfield (Hg.), Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas (Lanham u.a. 2001).

André Droogers/Sidney M. Greenfield, Recovering and Reconstructing Syncretism. In: André Droogers/Sidney M. Greenfield (Hg.), Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas (Lanham u.a. 2001), 21-42.

Sergio F. Ferreti, Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas (São Paulo 1995).

Horst E. Figge, Brauchen wir eine andere Medizin? Lehren aus dem afroamerikanischen Spiritismus. In: Irina Buche (Hg.), Gottheiten, Geister und Schamanen (Hamburg 2001), 203-209.

Rainer Flasche, Neue Religionen. In: Peter Antes (Hg.), Die Religionen der Gegenwart (München 1996), 280-298.

Néstor García Canclini, Culturas híbridas (Mexico 1990).

Stephen D. Glazier (Hg.), Encyclopedia of African and African-American Religions (New York/London 2001).

James Hastings (Hg.), The Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 12 (New York 1922).

Andreas Hergovich, Der Glaube an Psi. Die Psychologie paranormaler Überzeugungen (Bern 2001).

Harald Herndl, Synkretismus, Anti-Synkretismus und Reafrikanisierung im Candomblé von Bahia (Diplomarbeit, Wien 2002).

Melville J. Herskovits, Acculturation (New York 1938).

David J. Hess, Spiritism. In: Barbara A. Tennenbaum (Hg.), Latin American History and Culture, Bd. 5 (New York 1996), 170-171.

Erica Jane de Hohenstein, Das Reich der magischen Mütter (Frankfurt 1991).

Claude F. Jacobs, Spiritualism. In: Stephen D. Glazier (Hg.), Encyclopedia of African and African-American Religions (New York/London 2001), 319-321.

Allan Kardec, Der Himmel und die Hölle oder Die göttliche Gerechtigkeit nach den Aufschlüssen der Kunde vom Geist (Berlin 1890).

Allan Kardec, Du, ich und die anderen. Dreizehn Lektionen über Parapsychologie. Empfangen von Dr. Ripi (Remagen 1970).

Allan Kardec, ¿Qué es el espiritismo? Introducción al conocimiento del mundo invisible por las manifestaciones de los espíritus (New York 1974).

Allan Kardec, Los fundamentos del espiritismo (Mexiko 1975).

Allan Kardec, Das Buch der Geister (Freiburg im Breisgau 1991).

Manfred Kremser (Hg.), „Ay BoBo“. Afro-Karibische Religionen. Teil 1, Kulte (Wien 1996).

Manfred Kremser (Hg.), „Ay BoBo“. Afro-Karibische Religionen. Teil 2, Voodoo (Wien 1996).

Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken (Frankfurt am Main 1991).

Lamont Lindstrom, Syncretism. In: Alan Barnard/Jonathan Spencer, Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology (London 1996), 539-541.

James Moffat, Syncretism. In: James Hastings (Hg.), The Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 12 (New York 1922).

Geoffrey K. Nelson, Der Drang zum Spirituellen. Über die Entstehung religiöser Bewegungen (Olten/Freiburg 1991).

Mario A. Núñez-Molina, “Desarrollo del medium”: the process of becoming a healer in Puerto Rican “espiritismo” (Dissertation, Harvard 1987).

Fernando Ortiz, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Caracas 1987).

Andrés I. Pérez y Mena, Puerto Rican Spiritism as a Transfeature of Afro-Latin Religion. In: Anthony M. Stevens-Arroyo/Andrés I. Pérez y Mena (Hg.), Enigmativ Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples’ Religions Among Latinos (New York 1995), 137-155.

Angelina Pollak-Eltz, Kardecism (Kardecismo). In: Stephen D. Glazier (Hg.), Encyclopedia of African and African-American Religions (New York/London 2001), 169-172.

Stafford Poole, Syncretism. In: Barbara A. Tennenbaum (Hg.), Latin American History and Culture, Bd. 5 (New York 1996), 190-191.

Kurt Rudolph, Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff. In: Humanitas religiosa. Festschrift für Harald Biezais zu seinem 70. Geburtstag (Stockholm 1979), 194-212.

Bettina E. Schmidt, Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität (Dissertation, Marburg 1995).

Bettina E. Schmidt, Die Geister sind schuld! Der puertorikanische Spiritismus. In: Irina Buche (Hg.), Gottheiten, Geister und Schamanen (Hamburg 2001), 273-303.

Michael Andrew Screech, Erasmus. Ecstasy and the Praise of Folly (London 1980).

Rosalind Shaw/Charles Stewart (Hg.), Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis (London/New York 1994).

Rosalind Shaw/Charles Stewart, Introduction: Problematizing Syncretism. In: Rosalind Shaw/Charles Stewart (Hg.), Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis (London/New York 1994), 1-26.

Anthony M. Stevens-Arroyo/Andrés I. Pérez y Mena (Hg.), Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples' Religions Among Latinos (New York 1995).

Fritz Stolz, Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen. In: Volker Drehsen/Walter Sparrn (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus (Gütersloh 1996), 15-36.

Falk Wagner, Möglichkeiten und Grenzen des Synkretismusbegriffs für die Religionstheorie. In: Volker Drehsen/Walter Sparrn (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus (Gütersloh 1996), 72-117.

Igor Zabaleta, Sincretismo religioso y los cultos animistas. La santería, el vodú... (Madrid 2005).

Literatur zum Kapitel „Venezolanische Geschichte im Überblick“

Walter L. Bernecker/Horst Pietschmann (Hg.), Geschichte Portugals (München 2001).

Peter Dressendörfer, Sklaven und Kirche im spanischen Kolonialamerika. Mit Schwarzen im Himmel der „Reinblütigen“? In: Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992), 91-102.

Piet Emmer, Afrikanischer Sklavenhandel und Sklaverei im atlantischen Gebiet 1500-1900. In: Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992), 63-79.

Manuel González Abreu, El proceso democrático y la quiebra del pacto social (Caracas 1987).

Marcel Granier, La Generación de Relevo vs el Estado Omnipotente (Caracas 1984).

Herbert S. Klein, African slavery in Latin America and the Caribbean (New York u.a. 1988).

Manfred Kremser (Hg.), „Ay BoBo“. Afro-Karibische Religionen. Teil 2, Voodoo (Wien 1996).

Gerhard Kubik, West African and African-American concepts of vodu and orisa. In: Manfred Kremser (Hg.), „Ay BoBo“. Afro-Karibische Religionen. Teil 2, Voodoo (Wien 1996), 17-34.

Wulf Lohse, Afrikanische Sklaverei. In: Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992), 53-79.

Angelina Pollak-Eltz, Afrikanische Relikte in der Volkskultur Venezuelas (Dissertation, Wien 1964).

Angelina Pollak-Eltz, Folklore y cultura en los pueblos negros de Yaracuy (Caracas 1984).

Angelina Pollak-Eltz, La religiosidad popular en Venezuela. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela (Caracas 1994).

Angelina Pollak-Eltz, La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural (Caracas 2000).

Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (Göttingen 1978).

Hans-Jürgen Prien, Das Christentums in Lateinamerika (Leipzig 2007).

Corinna Raddatz/Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), Afrika in Amerika (Hamburg 1992).

Ángel Rama, Transculturación narrativa en la América Latina (México 1982).

Astrid Reuter, Voodoo und andere afroamerikanische Religionen (München 2003).

Arturo Sosa A.S.J., La Filosofía Política del Gomecismo (Barquisimeto 1974).

Rafael A. Strauss, El Tiempo Prehispánico de Venezuela (Caracas 1992).

Michael Zeuske, Kleine Geschichte Venezuelas (München 2007).

Literatur zum Kapitel „Der Kult um Maria Lionza“

Gilberto Antolínez, Un mito arcáico en Yaracuy. In: Guarura, Nr. 2 (Caracas, 30. September 1939).

Gilberto Antolínez, El Mito de María Lionza. In: Ideas Venezolanas, Bd. 3, Nr. 19 (Caracas, Jänner 1944), 40-43.

Gilberto Antolínez, El mito de María Leonza (Manuskript 1950).

Yoshiro Arai, Mass producing tradition: the case of Maria Lionza cult in Venezuela. In: Comparative studies on the plural societies in the Caribbean (Tokyo 1987), Bd. 2, 299-330.

Claudia Arias G., Acerca de la relación entre la personalidad y ritos de posesión en el culto de María Lionza: un estudio de casos (Tesis de grado, Caracas 1984).

Santos E. Arismendi, Huellas folklóricas (Caracas 1953).

Daisy Barreto, María Lionza. Mito e Historia (Trabajo de Ascenso a la categoría de Asistente, Caracas 1987).

Daisy Barreto, La antropología a prueba de la historia (Trabajo de Ascenso a la categoría de profesor Agregado, Caracas 1994).

Daisy Barreto, María Lionza en la prensa de los años cincuenta (Caracas 1995).

Daisy Barreto, María Lionza. Genealogía de un mito (Trabajo de obtener el título de Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1998).

Edmundo Bracho, Maria Lionza en Venezuela (Caracas 2004).

Mariela Brazón Hernández, El mito y culto a María Lionza a través de la mirada de tres pintores venezolanos (Pedro Centeno Vallenilla, Oswaldo Vigas y Ender Cepeda) (Tesis de grado, Caracas 1998).

Irina Buche (Hg.), Gottheiten, Geister und Schamanen. Heilkunst in Amerika (Hamburg 2001).

Hello Castellon, La Brujería y el Espiritismo en Venezuela (Caracas 1980).

Jacqueline Clarac de Briceño, El culto a María Lionza. In: América Indígena, Bd. 30, Nr. 2 (o.O. 1970), 359-374.

Jacqueline Clarac de Briceño, La enfermedad como lenguaje en Venezuela (Mérida 1992).

María Cruz Maíz/Myriam Amanda Henríquez A., El culto a María Lionza y su relación con los valores políticos dominantes en la sociedad venezolana (Tesis de grado, Caracas 1990).

Elisabeth Dávila, Cuatro esculturas caraqueñas (Tesis de grado, Caracas 1983).

Mariano Díaz, María Lionza, religiosidad mágica de Venezuela (Barquisimeto 1987).

Mariano Díaz, Milagros del Camino (Caracas 1989).

Maria Draskovich, Ave! Maria? Marienverehrung an Hand ausgewählter Beispiele in Andalusien und in der Neuen Welt. Ein Beitrag zur Volksfrömmigkeitsforschung (Diplomarbeit, Wien 1992).

Theo Eberhard, Kult & Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des María-Lionza-Kultes in Venezuela (München 1983).

Carlos Edsel, Un mito indígena libertador. In: El Nacional (Caracas, 22. Juli 1979).

Julietta Escalona/Tobias Guédez/Hildimar Mora/Rosa Piñero, Propuesta Educativa Ecológica y Conservacionista Ambiental para el Ecosistema del Monumento Natural María Lionza (Tesis de grado, Caracas 1998).

Francisco Ferrándiz Martín, Malandros, africanos y vikingos. Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana. In: Carlos Caravantes (Hg.), Antropología Social de América Latina (Zaragoza 1996), 125-137.

Francisco Ferrándiz Martín, El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos. In: Alteridades, Bd. 9, Nr. 18 (Ciudad de México 1999), 39-55.

Francisco Ferrándiz Martín, Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela (Bilbao/Deusto 2004).

Francisco Ferrándiz Martín, Memorias afligidas. Historias orales y corpóreas de la violencia en Venezuela. In: Historia, antropología y fuentes orales, Nr. 31 (Barcelona 2004), 5-27.

Francisco Ferrándiz Martín, Body as Wound: Possession, Malandros and Everyday Violence in Venezuela. In: Critique of Anthropology, Bd. 24, Nr. 2 (o. O. 2004), 107-133.

Hubert Fichte, Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada (Frankfurt/Main 1984).

Nelly García Gavidida, Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza (Maracaibo 1987).

Hermann Garmendia, El Mito de María Lionza (Barquisimeto 1964).

Hermann Garmendia, María Lionza. Ángel y demonio (Caracas 1980).

Ida Gramcko, María Lionza (Barquisimeto 1955).

Briamel González Zambrano, María Lionza solicita residencia. In: El Universal (Caracas, 17. Mai 2007).

Eduardo León, María Lionza. Una leyenda que se convirtió en culto. In: El Universal (Caracas, 30. Juli 1967).

Wanda J. Loreto S./Miguel S. Meza B./María Luiza Díaz, Contribución a la restauración de una estructura realizada en concreto armado (Monumento a María Lionza) (Caracas 1991).

Reiner Mahlke, Die Geister steigen herab. Die Maria-Lionza-Religion in Venezuela (Berlin 1992).

Bruno Manara, María Lionza. Su entidad, su culto y la cosmovisión anexa (Caracas 1995).

Gustavo Martin, Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea (1983).

Mildred E. Méndez de Bonfanti/Migdalia Moreno/Luz Natera, Factores psicosociales relacionados con la práctica del culto a María Lionza. Estudio exploratorio realizado en la Montaña de Sorte (Tesis de grado, Caracas 1985).

Helena Rosa Menéndez Ruano, La pareja mítica del libertador y la reina. Mito y culto de Bolívar y de María Lionza: Producción de una serie documental radiofónica (Tesis de grado, Caracas 1995).

Rossana Miranda, Corte Calé. Santos Malandros de Caracas. In: El Semanario (Caracas, 8. April 2005).

Mirelis Morales Tovar, Reubicación de María Lionza sigue sin definirse. In: El Universal (Caracas, 12. Oktober 2006). Online abrufbar unter:
http://noticias.eluniversal.com/2006/10/05/ccs_art_25341.shtml

Angelina Pollak-Eltz, Afrikanische Relikte in der Volkskultur Venezuelas (Dissertation, Wien 1964).

Angelina Pollak-Eltz, El culto a María Lionza. In: Zona Franca, IV-58 (Caracas 1968), 14-22.

Angelina Pollak-Eltz, María Lionza. Mito y culto venezolano (Caracas 1972).

Angelina Pollak-Eltz, catolicismo popular en Venezuela. In: SIC, Nr. 354 (Caracas, April 1973), 155-157.

Angelina Pollak-Eltz, Folklore y cultura en los pueblos negros de Yaracuy (Caracas 1984).

Angelina Pollak-Eltz, María Lionza, mito y culto venezolano (Caracas 1985).

Angelina Pollak-Eltz, Las ánimas milagrosas en Venezuela (Caracas 1989).

Angelina Pollak-Eltz, La religiosidad popular en Venezuela. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela (Caracas 1994).

Angelina Pollak-Eltz, Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen (Freiburg/Basel/Wien 1995).

Angelina Pollak-Eltz, The Cult of Maria Lionza in Venezuela. In: Manfred Kremser (Hg.), „Ay BoBo“. Afro-Karibische Religionen. Teil 1, Kulte (Wien 1996), 115-124.

Angelina Pollak-Eltz, Der venezolanische Maria Lionza-Kult. In: Elke Mader/Maria Dabringer (Hg.), Von der realen Magie zum magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika. Atención! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts, Bd. 2 (Frankfurt/Wien 1999), 165-173.

Angelina Pollak-Eltz, Estudio antropológico pentecostalismo en Venezuela (Caracas 2000).

Angelina Pollak-Eltz, La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural (Caracas 2000).

Angelina Pollak-Eltz, La medicina tradicional venezolana (Caracas 2001).

Angelina Pollak-Eltz, The Venezuelan Cult of Maria Lionza. In: Stephen D. Glazier (Hg.), Encyclopedia of African and African-American Religions (New York/London 2001), 357-361.

Angelina Pollak-Eltz, Die Konstruktion von Identität im Netz afroamerikanischer Religionen. In: Irina Buche (Hg.), Gottheiten, Geister und Schamanen. Heilkunst in Amerika (Hamburg 2001), 225-239.

Angelina Pollak-Eltz, Maria Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy. 40 años de estudios en el campo (Caracas 2004).

Angelina Pollak-Eltz, Die Globalisierung der afroamerikanischen Religionen in der heutigen Welt. Reafrikanisierung und Deafrikanisierung. In: KONAK (Hg.), Américas 1 (Wien 2007), 135-141.

Astrid Reuter, Voodoo und andere afroamerikanische Religionen (München 2003).

Manuel Rodríguez Cárdenas, María Leonza. In: Últimas Noticias (Caracas, 26. August 1978).

Juan Pablo Sojo, La encantada princesa María Lionza. In: El País (Caracas, 31. Oktober 1947).

Antonio Juan Sosa (u.a.), El culto a María Lionza. ¿Una religión venezolana? In: SIC, Nr. 354 (Caracas, April 1973), 158-160.

Arturo Sosa A.S.J., La Filosofía Política del Gomecismo (Barquisimeto 1974).

Francisco Tamayo, El mito de María Lionza. In: Boletín del Centro Histórico Larense, Nr. 5 (Barquisimeto, Jänner-März 1943), 1-8.

Francisco Tamayo, El Mito de María Lionza. In: Archivos Venezolanos de Folklore, Nr. 8 (Caracas 1967), 231-241.

Michael Taussig, The Magic of the State (New York/London 1997).

Bearice Veit-Tané, María Lionza y yo (Caracas 1975).

Veronika Winsauer, Neue Religionen in Venezuela. Theoretische Perspektiven und ethnographische Beispiele (Diplomarbeit, Wien 2002).

Michael Zeuske, Kleine Geschichte Venezuelas (München 2007).

Hintergrundliteratur

Leslie Bethell (Hg.), A Cultural History of Latin America (Cambridge 1998).

The Cambridge History of Latin America, Bde. 1, 3, 4, 5, 6, 8, 10 (o.O. 1990ff.).

Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, Bde. 2, 3 (Stuttgart 1994ff.).

Barbara A. Tennenbaum (Hg.), Encyclopedia of Latin American History and Culture, Bd. 5 (New York 1996).

Internetquellen

http://www.anthrobase.com/Txt/A/Andrade_G_E_01.htm (Zugriff: 15. Mai 2007)

http://www.bcv.org.ve/blanksite/c3/colecarte/centeno_index.htm (Zugriff: 20. August 2007)

<http://caibco.ucv.ve/caibco/CAIBCO/Vitae/VitaeVeinte/Articulos/PsiquiatriayPsicoterapia/ArchivoPDF/psiquiatria.pdf> (Zugriff: 15. Mai 2007)

<http://www.dimedonde.net/magazine/articulos.php?id=44&seccion=6> (15. Mai 2007)

<http://www.enter-art.com/bm/cv/centeno.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

<http://www.escaner.cl/escaner55/yusti.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

<http://www.galeriamuci.com/artistas/centeno.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

www.gentiuno.com (Zugriff: 21. Mai 2007)

http://pobladores.lycos.es/channels/religion/MARIA_LIONZA_LA_MADRE/area/20 (Zugriff: 20. August 2007)

<http://www.venezuelaesoterica.com/marialionza.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

www.venezuelatuya.com/religion/marialionza.htm (Zugriff: 20. August 2007)

<http://de.wikipedia.org/wiki/Karyatide> (Zugriff: 9. Oktober 2007)

Interviews, Vorträge und persönliche Gespräche

- Interview mit Antonio Osuna, Kultleiter, Medium und Besitzer des *Centro Guaicaipuro*, geführt am 2. Juni 2007 in Caracas
- Vortrag von Angelina Pollak-Eltz beim 4. *SüdamerikanistInnentreffen* in Wien (1. bis 4. März 2007, organisiert vom Österreichischen Lateinamerika-Institut in Zusammenarbeit mit dem Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien)
Thema: „Neue Geister im Maria Lionza-Kult: die ´malandros´ als Reaktion auf Gewalt und Unsicherheit in den Straßen Venezuelas“
- Interview mit Angelina Pollak-Eltz, geführt am 30. Mai 2007 in Caracas
- persönliches Gespräch mit Angelina Pollak-Eltz, geführt am 12. Mai 2007 in Caracas
- persönliches Gespräch mit Angelina Pollak-Eltz, geführt am 13. September 2007 in Wien

Feldforschung

- November 2005: zweiwöchige Studienexkursion nach Venezuela
Thema: „Venezuela – die Bolivarische Revolution“
Organisation: Geschichte-Institut der Universität Wien
Leitung: o. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Drekonja
- Mai bis Juli 2007: Feldforschung in Venezuela (Caracas, Chivacoa, Sorte und Quibayo) zum Thema der Diplomarbeit
- außerdem: diverse Lehrveranstaltungen an der Universität Wien zum Thema Venezuela

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 (S. 34): Historische Landkarte Venezuelas

Quelle: Hans-Jürgen Prien, Das Christentums in Lateinamerika (Leipzig 2007), hintere Umschlagseite.

Abb. 2 (S. 73): Aktuelle Karte Venezuelas

Quelle: Insight Guides (Hg.), Venezuela (London 2004), hintere Umschlagseite.

Abb. 3 (S. 85): *María Lionza recibiendo las frutas de la tierra*

Quelle: <http://www.escaner.cl/escaner55/yusti.htm> (Zugriff: 20. August 2007)

Abb. 4 (S. 96): Maria Lionza als *Virgen de Coromoto*

Quelle: eigenes Foto

Abb. 5 (S. 106): Das Grab von Dr. José Gregorio Hernández in der Kirche im Stadtteil La Candelaria

Quelle: eigenes Foto

Abb. 6 (S. 109): Das Grab der Maria Francia auf dem *Cementerio del Sur*

Quelle: eigenes Foto

Abb. 7 (S. 110): Schuluniformen neben dem Grab der Maria Francia

Quelle: eigenes Foto

Abb. 8 (S. 111): Hefte am Grab der Maria Francia

Quelle: eigenes Foto

Abb. 9 (S. 113): Das Grab von Victorio Ponce

Quelle: eigenes Foto

Abb. 10 (S. 130): Statuen in einer *perfumería*

Quelle: eigenes Foto

Abb. 11 (S. 131): Eine *perfumería* in Caracas

Quelle: eigenes Foto

Abb. 12 (S. 131): Seifen in einer *perfumería*

Quelle: eigenes Foto

Abb. 13 (S. 143): Zeichen einer *velación* in Quibayo

Quelle: eigenes Foto

Abb. 14 (S. 144): *Velación* im Centro Guaicaipuro

Quelle: eigenes Foto

Abb. 15 (S. 146): Gläubige nehmen ein reinigendes Bad im *Río Yaracuy*

Quelle: eigenes Foto

Abb. 16 (S. 155): Die *Trinidad venezolana* im Centro Guaicaipuro

Quelle: eigenes Foto

Abb. 17 (S. 157): Antonio Osuna bereitet sich auf die Séance vor

Quelle: eigenes Foto

Abb. 18 (S. 165): Der *Río Yaracuy*

Quelle: eigenes Foto

Abb. 19 (S. 170): Die *Montaña sagrada de Sorte*

Quelle: eigenes Foto

Abb. 20 (S. 187): Die Maria Lionza-Statue auf der Autobahn *Francisco Fajardo*

Quelle: <http://www.otrasfronteras.com/imagenes/conociendo/marialionza.jpg>

(Zugriff: 26. Oktober 2007)

Abb. 21 (S. 191): Annonce aus der Zeitung *El Siglo*

Quelle: *El Siglo*, 28. Mai 2001

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit zum Thema „Synkretismus am Beispiel Venezuelas: Der Kult um Maria Lionza“ setzt sich aus drei Teilen zusammen:

In einem ersten Kapitel werden zunächst wichtige Begriffsdefinitionen geliefert, die für die weitere Arbeit von großer Bedeutung sind. Hier wird die Entstehungsgeschichte der einzelnen Termini beleuchtet und außerdem der Bezug zum Maria Lionza-Kult hergestellt. In einem zweiten Teil werden die Grundzüge venezolanischer Geschichte behandelt, wobei das Hauptaugenmerk auf die Situation der afrikanischen SklavInnen in der Neuen Welt gelegt wird. Da vor allem das Volk der *Yoruba* großen Einfluss auf die Religionsvorstellungen der VenezolanerInnen hatte, soll der Glaube an ihre Gottheiten, die *Orishas*, beschrieben werden. Außerdem wird auf die Hinterlassenschaften der Iberer und der AfrikanerInnen eingegangen, weil sich diese zu einem großen Teil im Maria Lionza-Kult erhalten haben. Das dritte Kapitel stellt den Hauptteil der vorliegenden Arbeit dar: hier wird der Kult selbst beschrieben. Zunächst werden die Legenden, die sich um die Göttin Maria Lionza ranken, dargestellt, ehe die Themen Mythendeutung und Mythenforschung aufgegriffen werden. Hier geht es vor allem um die Frage der historischen Existenz oder Nichtexistenz einer Person namens Maria Lionza. Anschließend wird ein Abriss über die geschichtliche Entwicklung des Kults gegeben, in den zwei Exkurse eingebaut sind: einer über die Präsidenten im Maria Lionza-Kult und einer über das Thema Kunst. Danach folgt eine Beschreibung der verschiedenen Geister und der „Höfe“, in denen sie zusammengefasst sind, ehe eine Darstellung der Kulthandlungen vorgenommen wird. In diesen Teil sollen eigene Erfahrungen einfließen, die die Autorin in einem spiritistischen Zentrum in Caracas gemacht hat. Auch in das folgende Kapitel über die Bedeutung der Natur sollen persönliche Beobachtungen in der *Montaña sagrada de Sorte*, dem wichtigsten Ort im Maria Lionza-Kult, eingebracht werden. Daran knüpft der letzte Teil, der sich mit Maria Lionza und ihrer Repräsentanz in der venezolanischen Gesellschaft beschäftigt. Hier geht es um aktuelle Themen, die kritisch betrachtet und hinterfragt werden. Die Arbeit endet schließlich mit einem persönlichen Resümee der Autorin.

Lebenslauf

Name: Teresa Fauser
Geburtsdatum: 18. September 1981
Geburtsort: Neunkirchen
Familienstand: ledig
Nationalität: Österreich

Ausbildung:

1988 bis 1992	Volksschule (Schwarzenau)
1992 bis 2000	Neusprachliches Bundesgymnasium mit Matura-Abschluss (Neunkirchen)
seit Oktober 2000	Übersetzer-Studium an der Universität Wien (Spanisch, Englisch)
seit Oktober 2001	Geschichte-Studium an der Universität Wien (Schwerpunkt: Lateinamerikanische Geschichte)
Sommersemester 2004	Auslandsstudium an der <i>Universidad de Granada</i> (Spanien) im Zuge des ERASMUS-Programms
November 2005	Studien-Exkursion nach Venezuela (Veranstalter: o. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Drekonja vom Geschichte-Institut der Universität Wien)
Mai bis Juli 2007	Forschungsaufenthalt zur Diplomarbeit in Venezuela (KWA-Stipendium der Universität Wien)

Auslandsaufenthalte:

August 1999	Intensiv-Sprachkurs in Malaga (Spanien)
März 2003	Aufenthalt in Barcelona (Spanien)
August/September 2003	Aufenthalte in Mexiko und Guatemala
Februar-August 2004 (Spanien)	Auslandsstudium an der <i>Universidad de Granada</i> (Spanien)
November 2005	Studien-Exkursion nach Venezuela
Februar 2006	Aufenthalt in Cuba

Mai bis Juli 2007

Forschungsaufenthalt zur Diplomarbeit in Venezuela
(Feldforschung in Caracas, Chivacoa, Sorte und Quibayo)

Sprachkenntnisse:

Spanisch (in Wort und Schrift)

Englisch (in Wort und Schrift)

Russisch (Grundkenntnisse)

Niederländisch (Grundkenntnisse)